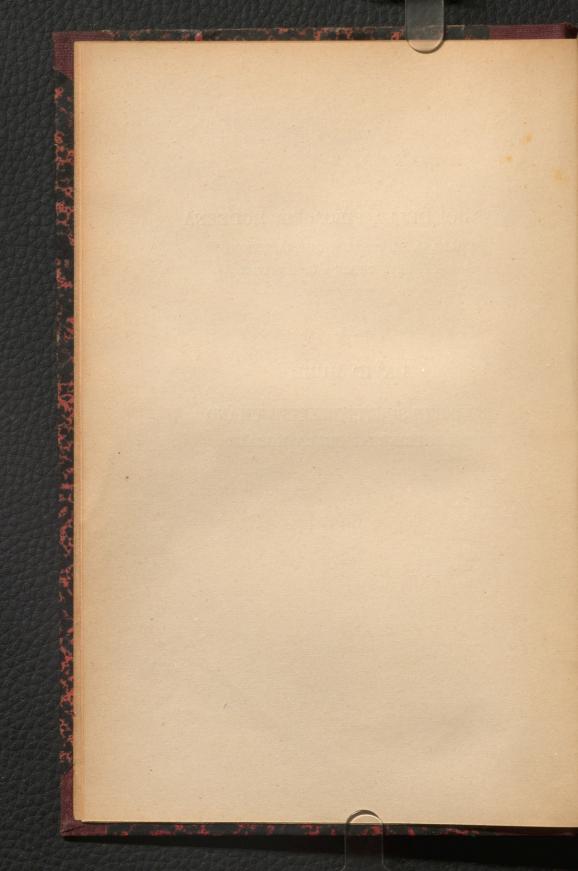
CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI

A CURA DI B. CROCE E G. GENTILE

XI

DAVID HUME

RICERCHE SULL'INTELLETTO UMANO
E SUI PRINCIPII DELLA MORALE

DAVID HUME

RICERCHE
SULL'INTELLETTO UMANO
E
SUI PRINCIPII DELLA MORALE

TRADOTTE
DA
GIUSEPPE PREZZOLINI

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1910

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE.

I. Il *Trattato* e le *Ricerche sull'intelletto umano* nel giudizio dello Hume. — II. Le loro reali differenze, la loro rispettiva posizione. — III. Le *Ricerche sui principii della morale*. — IV. Edizione e criterii usati in questa traduzione.

I.

L'attività filosofica di David Hume, scozzese, nato a Edimburgo il 27 aprile 1711, e mortovi il 25 agosto 1776, fu, se così si può dire in filosofia, dove ogni questione tocca, penetra e coinvolge tutte le altre, esclusivamente dedicata al problema della conoscenza; e consistè nello sviluppo più o meno sistematico di alcuni pensieri, balenatigli in mente verso i diciotto anni, dopo un'attenta lettura del Locke e del Berkeley, « quando scoprii — come egli dice — un nuovo mezzo per via del quale stabilire la verità » ; pensieri che elaborò negli anni seguenti in solitudini campestri o di piccole città, in due forme principali: una di trattato, scientifica, precisa, voluminosa, con quelle divisioni e suddivisioni che caratterizzano l'idea volgare delle opere filosofiche e ben note ai lettori del Locke; l'altra di saggio, assai più piccolo di mole e più scorrevole di stile, illeggiadrito (secondo il gusto del tempo) da introduzioni di stile ciceroniano (vedi tutta la parte prima della prima sezione del lavoro qui tradotto), da numerose citazioni latine, greche e italiane (letterature degli uomini colti d'allora), e da esemplificazioni talvolta bizzarre, all'inglese (come quella, p. es., sulla impotenza).

Lo Hume, che ebbe non leggermente il leggero difetto della vanità e desiderò sempre ricompensa d'applauso alle sue fatiche, compose il secondo lavoro per rifarsi dell'insuccesso del primo. « Durante un mio soggiorno di ritiro in Francia, prima a Reims, ma poi principalmente a La Flèche nell'Anjou, composi il mio *Trattato della natura umana.* E, dopo aver dimorato gradevolmente tre interi anni in questo paese, tornai a Londra nel 1737, dove, alla fine del 1738, pubblicai il mio *Trattato*... [per dir giusto: il volume 1° e 2° nel 1739, il volume 3° nel 1740]. Non ci fu tentativo letterario più sfortunato del mio. Il *Trattato* nacque morto, senza che nessuno vi ponesse attenzione, neppure i bigotti per mormorarne... Nel 1742 [per essere esatti: nel 1743] pubblicai a Edimburgo la prima parte dei *Saggi*, che furon favorevolmente accolti ». Si trattava dei *Saggi morali e politici*; ma il loro successo fece sperare allo Hume che sotto la nuova forma, le sue idee filosofiche sarebbero state meglio tollerate. « Io avevo sempre ritenuto che la mancanza di successo, nella pubblicazione del *Trattato della natura umana*, fosse dipesa piuttosto dalla forma che dalla materia, e che io fossi stato colpevole d'un errore molto comune, dando alle stampe troppo presto. Perciò rifeci a nuovo la prima parte di quell'opera nei *Saggi filosofici sull'intelletto umano*, pubblicati per la prima volta quando ero a Torino [cioè nell'aprile del 1748, prima che partisse da Torino]... » Il successo di quest'opera non fu immediato: allo Hume, incontentabile, non bastò: pure venne. Numerose edizioni si seguirono, e dopo la morte dell'autore fu l'unica opera filosofica di lui popolare, l'unica tradotta. La gloria di essa oscurò completamente il *Trattato*; e par certo che il Kant, al quale pur si deve la vera scoperta del valore e dell'originalità filosofica dello Hume, lo leggesse nei *Saggi* e non nel *Trattato*. L'autore aiutò certamente,

col suo dispetto verso il figlio sfortunato, la dimenticanza in cui cadde il *Trattato*, che, soltanto ai giorni nostri, fu ristampato, tradotto in altre lingue e lodato come la vera e solida opera, che testimoniava del valore filosofico dello Hume. E, pure, stando alle idee dell'autore, la seconda esposizione sarebbe migliore della prima. « Credo — diceva in una lettera a un amico — che i *Saggi* filosofici contengano tutto ciò d'importante, relativamente all'intelletto, che potrete trovare nel *Trattato*: e vi consiglio a non leggere questo. Abbreviando e semplificando le questioni, le rendo anche più complete. *Addo, dum minuo.* I principii filosofici sono gli stessi in ambedue; ma nel primo fui trasportato dal calore della giovinezza e della scoperta a pubblicarli troppo precipitosamente. Un'impresa così vasta, disegnata prima che avessi ventun'anno e attuata prima dei venticinque, doveva necessariamente essere molto difettosa. Mi son pentito della mia fretta, cento e cento volte ». E così in altre lettere; e, più fermamente, preparando la ristampa dei *Saggi* (per l'edizione postuma del 1777), avvertiva nella prefazione: « La maggior parte dei principii e dei ragionamenti, contenuti in questo volume, furon pubblicati in un'opera in tre volumi, detta *Trattato della natura umana*; opera disegnata dall'autore ancor prima di lasciare l'Università (College), e da lui scritta e pubblicata non molto di poi. Ma, avendola vista fallire, si accorse dell'errore di dare alle stampe troppo presto, e la rifece tutta nei saggi seguenti, dove alcuni dei ragionamenti trascurati, e ancor più le sue espressioni, sono, egli spera, corretti. Tuttavia, alcuni critici si son presa la cura di rivolgere tutti i loro attacchi a quest'opera giovanile, che l'autore non ha mai riconosciuto... e, quindi, l'autore desidera che i saggi che seguono sian considerati come i soli che contengano i

suoi principii e le sue opinioni filosofiche ». Di fronte a queste dichiarazioni, non ci sarebbe nulla da dire; e potremmo lasciar dormire il *Trattato* nel silenzio in cui fu lasciato per un secolo, se un esame, anche superficiale, di quest'opera non ci dimostrasse parecchie divergenze nella struttura e in particolari dottrine con l'altra. Le quali ci proponiamo di indicare in modo elementare e di volo: ma abbastanza esattamente da darne un'idea.

II.

Dire come il Lévy-Bruhl che le *Ricerche sull'intelletto umano* (chè questo è il secondo e più preciso titolo del *Saggio*) sono una riduzione liberissima e impoverita, ma non infedele, del *Trattato*; che le si direbbero uno spartito musicale « facilitato » per uso dei novizii, e dal quale molte parti siano state tolte; che lo Hume però non vi ha abbandonato nulla di ciò che forma il fondo della sua dottrina, tanto che il Kant, che non poteva leggere il *Trattato* perchè non leggeva l'inglese e quest'opera non era stata tradotta in tedesco, l'ha compresa in tutta la sua importanza, leggendo le sole *Ricerche*; — dir questo, è giusto nelle linee generali, ma non è preciso. Un esame accurato delle due opere occuperebbe quelle cinquanta pagine circa che sono occorse al Brede (*Der Unterschied der Lehren Humes in Treatise und in Inquiry*, nelle *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, hsg. von Benno Erdmann*, Halle a. S., 1896), e che non è il caso di riprodurre qui. Non c'è soltanto il rivolgimento d'un fraseggiare arido ed « affermativo », quale lo Hume rimproverava alla propria giovinezza, in uno più garbato e insinuante. Gli anni sono passati, ancorchè pochi, fra l'una e l'altra opera; e, quando l'autore s'è accinto a ridi-

stendere le proprie idee, deve aver provato qualche difficoltà e sentito qualche impaccio dove prima correva senza fermate fino in fondo: e qui s'è taciuto o ha messo un'ombra discreta; — inoltre, ha desiderato un successo maggiore (non dobbiamo mai scordare il suo amore per la gloria di tipo pagano): e qui ha aggiunto e s'è disteso su argomenti, che erano semplici conseguenze, ma avevano più effetto sul pubblico. L'atteggiamento generale del *Trattato* nella prima parte [*Delle idee e della loro origine, composizione, connessione, astrazione, ecc.*, pagg. 310-333 della ed. Green e Grose] e della terza del libro primo [*Della conoscenza e della probabilità*, pagg. 372-471, st. ed.], delle quali le *Ricerche* sarebbero il rifacimento, è quello di un tentativo di stabilire il séguito delle varie specie di certezza, rispondenti alle varie operazioni dello spirito. L'atteggiamento generale delle *Ricerche* è, invece, quello d'una vivace polemica contro le parti della conoscenza, che lo Hume giudica mal sicure; è lo stabilire una specie di geografia dello spirito, dove sian segnate le sirti infide e i mari procellosi, nei quali naufraga la certezza. Così il problema della causalità non solo occupa una parte del libro come nel *Trattato* (sezione III), ma vien messo in prima linea e sembra l'unico oggetto delle discussioni e, in ogni modo, il principale degli argomenti per risolverle. La dottrina delle percezioni, le molteplici e intricate divisioni di queste che si trovan nel *Trattato*, vengono, nelle *Ricerche*, notevolmente ridotte e semplificate; e, con la dottrina delle relazioni e della certezza dimostrativa, son ridotte ad una preparazione del soggetto principale già indicato. Così tutta la questione della certezza matematica e geometrica viene sfiorata, e non le viene dedicata una sezione come nel *Trattato*: l'unico oggetto della ricerca è quello della certezza che spetta alle questioni di fatto.

La terminologia (un eccellente studio di questa, per quel che concerne le sole *Ricerche*, si trova nel vocabolario posto in fine alla sesta edizione della traduzione tedesca del Richter, nella edizione Dürr), non varia molto nelle due opere, ma non è così precisa come si potrebbe credere. Nel *Trattato*, l'Hume ha fatto un tentativo di stabilire la differenza dei fatti mentali mediante il loro grado di intensità; cosicchè la *Belief* (da me tradotta, in mancanza di meglio, con « credenza », e che i tedeschi esitano a tradurre con *Glauben* o con *Wirklichkeitsgefühl*) sarebbe un grado delle idee, allorchè raggiungono la forza di impressioni: la credenza non è una qualità, ma un grado di intensità; non è la causa nè l'effetto di questa intensità, ma l'intensità stessa. Un racconto che io credo, differisce, secondo il *Trattato*, da un racconto che non credo, perchè le rappresentazioni del secondo sono meno vivaci di quelle del primo. Si possa o no sostener questo, certo è che nelle *Ricerche* la credenza ha un'altra definizione, come di un sentimento aggiunto all'idea, e paragonabile ai sentimenti d'odio e di amore aggiunti a date rappresentazioni. E di questo cambiamento si posson trovare le prime tracce nelle riflessioni e concezioni poste nell'Appendice al I libro del *Trattato*, e aggiunta nel libro III dello stesso, quando escì, nel 1740 (vol. I, pag. 555, dell'ed. Green e Grose). Il carattere di questo mutamento, che accenna a un certo abbandono delle tesi più empiristiche, si può notare anche in altri mutamenti.

Così, nel *Trattato*, la certezza data dalla geometria viene abbassata a quella delle cose di fatto, e lontana dalla precisione dell'algebra e dell'aritmetica. « L'algebra e l'aritmetica sono le sole scienze nelle quali un ragionamento può raggiungere qualunque grado di complicazione, pur conservando una perfetta esattezza e certezza. Noi possediamo una misura precisa, con la quale

possiamo giudicare dell'eguaglianza e della proporzione dei numeri; e, secondo che essi corrispondono o no a quella misura, determiniamo le loro relazioni, senza possibilità d'errore ». Invece la geometria parte da principii intuitivi e sensibili, ed ovvia a questo difetto soltanto con una certa semplicità di ragionamento che ci impedisce di cadere in grossi errori (*Treatise*, parte III, sezione I, pag. 374, ed. Green e Grose). Nelle *Ricerche*, invece, troviamo la nostra frase, la quale, senza avere, nello Hume, il senso kantiano che potrebbe avere, pure significa già un certo abbandono dell'empirismo geometrico: « Se anche non ci fosse mai stato un circolo o un triangolo, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza e evidenza » (*Inquiry*, sezione IV, parte I, pag. 22, ed. Green e Grose). Ossia, le verità geometriche sono poste allo stesso grado di certezza di quelle aritmetiche e algebriche.

Un altro notevole esempio è quello che si riferisce alla dottrina dell'identità personale. Il *Trattato* è, su questo punto, assai radicale: un io non esiste. Lo Hume mette ironicamente in disparte quei metafisici, che credono di percepire qualche cosa di semplice e di continuo in quello che chiamano « io », e, quanto al resto degli uomini, « posso affermare — dice — che non sono altro che un fascio o collezione di percezioni differenti, che si succedono con rapidità inconcepibile, e sono in perpetuo flusso e movimento ». (*Treatise*, libro I, parte IV, sezione VI, pag. 534, ed. Green e Grose). Gli argomenti, che lo Hume nota per stabilire questa dottrina, sono, come si sa, quelli stessi usati dal Berkeley e da lui, rispetto alla non esistenza del mondo esterno. Di tutti questi, come della dottrina, non v'è traccia nella *Ricerca*: anzi nella sezione XII (parte I, pag. 127, ed. Green e Grose) si parla di « un certo qualcosa sconosciuto », che

starebbe sotto le percezioni e che ci è impossibile conoscere, e contro il quale nessuno scettico vorrebbe argomentare. In questo punto, il mutamento dell'opinione dell'Hume è tanto più evidente in quanto quel periodo fu aggiunto nell'edizione del 1777 [ed. R.], laddove la prima edizione delle *Ricerche* è del 1748.

Se passiamo alle dottrine che sono nelle *Ricerche* e non nel *Trattato*, giungeremo alle stesse conclusioni. Qui però si mostra più evidente nello Hume il desiderio di colpire il pubblico. Tre dottrine nuove ha aggiunto, e tutte e tre atte a colpire quei bigotti che, egli notava, non avevan fatto attenzione al *Trattato*. Sono la dottrina del libero arbitrio, quella della Provvidenza divina e d'uno stato futuro, quella dei miracoli. Inutile riassumerle, perchè si trovan tradotte in questo volume. Certo, esse erano implicite in tutto l'atteggiamento empiristico dello Hume: ma averle dedotte e distesamente esposte, significa un mutamento di criterio intorno a ciò che doveva essere l'opera. L'*addo, dum minuo*, di cui egli parlava, non si verifica qui: il *Trattato* era più pregno che non le *Ricerche*. Nè si può dire che, al tempo in cui scriveva il *Trattato*, non aveva ancora tratto queste conseguenze; giacchè egli stesso ci narra del primo eccitamento a trarle, quando, a La Fléche, piena la mente della dottrina del *Trattato*, ebbe a discutere con un gesuita sul soggetto dei miracoli (lett. del 7 febbraio 1762). Così è da dirsi di certi mutamenti — tutti gli altri sono, come accennerò più avanti, senza importanza — rispetto alla religione. Nelle due prime edizioni delle *Ricerche*, scriveva: « nessuna testimonianza, per qualsiasi specie di miracolo, può mai raggiungere il grado di probabilità e ancor meno di prova ». Dopo, invece, scrisse: « non ha mai raggiunto », aggravandone così il senso polemico contro la religione protestante, che non ammet-

teva la possibilità di miracoli allora, ma che l'ammetteva per quelli di Cristo nel passato.

Si potrebbe fare, ed è stato fatto, un esame più minuto delle due opere; ma non ci condurrebbe a conclusioni differenti. Il *Trattato* appare veramente come l'opera più radicale e filosoficamente più netta dello Hume. Dimenticata per tanti anni, è stata poi la preferita dagli hegeliani inglesi (vedi prefazione del Green e Grose, e spec. *Essays*, vol. I, pag. 39, *Treatise*, vol. I, pagg. V-VII e 3), come dai neo-kantiani francesi (fu tradotta dal Renouvier) e dagli empiristi tedeschi (traduzione Lipps, Hamburg und Leipzig, 1895). Le parti, per le quali l'intelligenza comune troverebbe maggiori difficoltà, sono state tolte, senza aggiungere nulla che mitigasse queste difficoltà o provasse un vero e decisivo passo del pensiero di Hume. Le *Ricerche* resteranno sempre l'opera più popolare, ma non potranno mai essere l'opera più filosofica dello Hume. Facilitata e impoverita, è diventata piuttosto un'opera di filosofia francese che inglese; di quelle opere nelle quali i francesi del XVIII secolo furono i maestri, adattando a una società di signori umanitarii e razionalisti le scoperte e le idee degli scienziati e dei filosofi. Già il Johnson aveva notato lo stile francese dello Hume: si potrebbe oggi notarne il pensiero francese; purchè si parlasse — si intende — delle sole *Ricerche* e non del *Trattato*.

III.

Tuttavia, storicamente, l'opera, che veramente appartiene allo Hume, non è quella dove egli è più grande, ma quella per la quale egli ha operato nello sviluppo della filosofia. Il *Trattato* dev'esser considerato come una spe-

cie di opera inedita, inavvertita da tutti i contemporanei, ritornata alla luce del giorno soltanto nel XIX secolo, con un interesse piuttosto erudito e filosofico che storico. Per il problema della conoscenza non è la prima e terza parte del primo libro del *Trattato*, ma la *Ricerca sull'intelletto umano*; per il problema dei fondamenti della morale non è il secondo, terzo e quarto libro del *Trattato*, ma la *Ricerca sui principii della morale*, che hanno contato. Il *Trattato*, esumato dopo, è giunto quando il suo stato di spirito era già sorpassato.

La *Ricerca sui principii della morale*, qui tradotta in séguito alla *Ricerca sull'intelletto umano*, nacque dalla penna dello Hume per lo stesso bisogno di volgarizzazione e di successo pel quale nacque la *Ricerca sull'intelletto umano*, e con simili, sebbene meno avvertibili, effetti. Tanto che essa sta al secondo, terzo e quarto libro del *Trattato*, come alla prima e terza parte del primo libro di questo sta la *Ricerca sull'intelletto umano*. Sono sempre tagli, riduzioni, abbellimenti: salvo che qui la sostanza del pensiero — di per sè più povera — resta inalterata. Chi voglia toccar col dito le piccole differenze fra le due opere, legga l'introduzione del Green al secondo volume del *Trattato*, e più specialmente i paragrafi 31, 43, 46 e le varie note. È inutile insistervi troppo: sono piccolissime questioni, come quella della benevolenza e della sua eguaglianza o non eguaglianza con l'amor proprio.

IV.

L'edizione usata per la presente traduzione è quella, diremo, principe, dovuta ai due studiosi Green e Grose, che contiene tutte le opere filosofiche dello Hume, con

tutte le varianti delle successive edizioni, dove ce ne furono. Sono quattro grossi volumi (presso Longmans, Green and Co., di Londra), esciti i primi due nel 1874, contenenti il *Trattato* e i *Dialoghi sulla Religione naturale* (*A Treatise on Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, and Dialogues concerning natural religion* by David Hume, vol. I, pag. VIII-556, vol, II, pag. VIII-472), con una lunga introduzione filosofica di T. H. Green, professore al Balliol College di Oxford, tanto per il primo quanto per il secondo volume. Gli altri due volumi contengono i *Saggi* (*Essays moral, political and literary*, by David Hume, vol. I, pagg. XIII-504, vol. II, pagg. VIII-470), con una prefazione bibliografica, nel primo volume, sulla storia delle edizioni di T. H. Grose, professore al Queen's College di Oxford. Nel secondo volume di questi saggi son contenute tanto la *Ricerca sull'intelletto umano* quanto la *Ricerca sui principii della morale*, la prima da pag. 1 a pag. 136, la seconda da pag. 167 a pag. 287.

La mia traduzione, letteralissima, tiene conto di tutte le varianti, sebbene, come ho accennato, e come tutti posson senza troppa fatica accorgersi, siano di minima importanza, e per lo più soltanto stilistica. Nei saggi più letterarii, qui non tradotti, si può ancora scorgere che, con l'andar degli anni, lo Hume ebbe ad accentuare le sue vedute antiliberali e a correggere qualche giudizio troppo vivace su Lord Bolingbroke o sullo Swift o sui cattolici; e che corresse molti idiotismi scozzesi (vedi l'introd. del Grose agli *Essays*, vol. I, pagg. 73-75). Le edizioni nelle quali furono fatte varianti o aggiunte, da me segnate tra parentesi quadre nel testo o in nota, sono indicate con una lettera maiuscola, la quale corrisponde alla lista datane dal Grose alle pagg. 85-86 del primo vo-

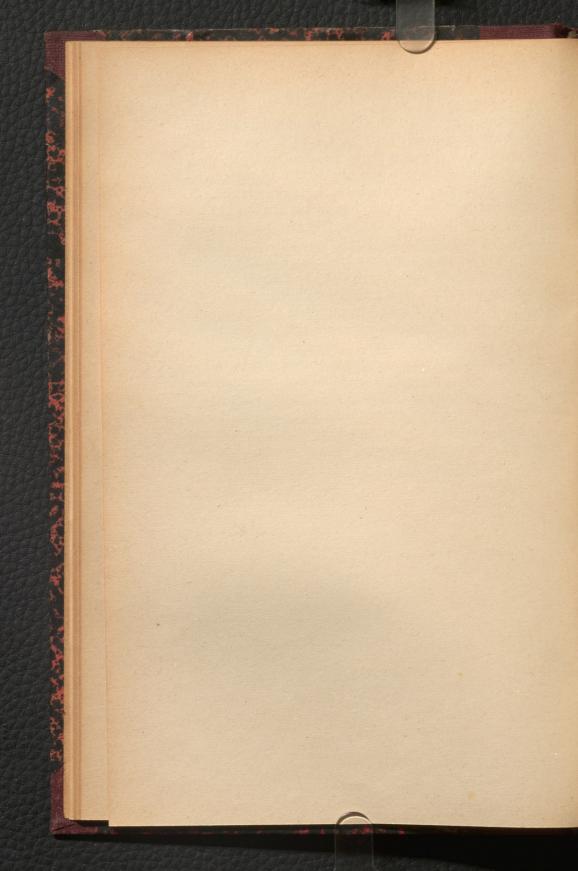
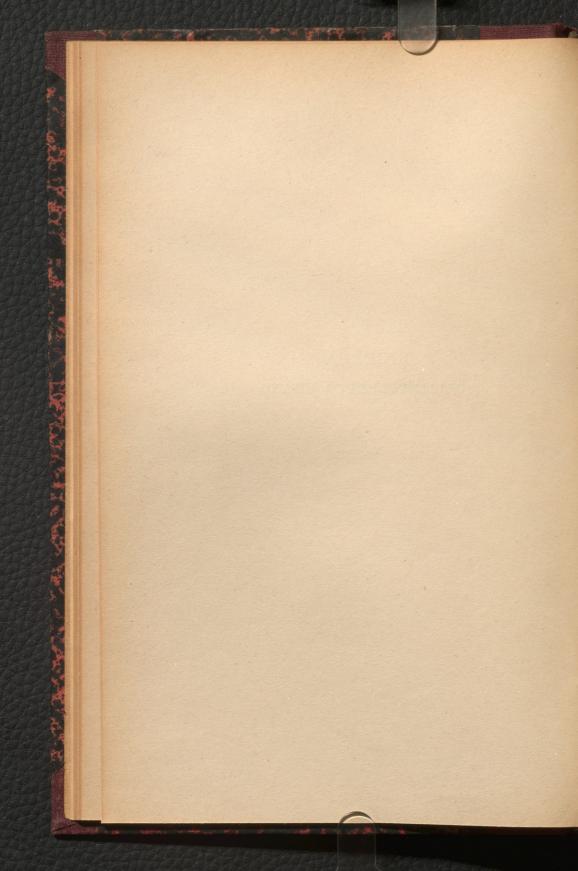
lume degli *Essays*: lista che qui ripeto abbreviata, per comodità di coloro che vogliano collocare quelle varianti e quelle aggiunte nel momento cronologico che loro spetta.

Essays Moral and Political I ed.	1742	A
» » » II ed.	1742	B
» » » (vol. II)	1742	C
» » »	1748	D
Philosophical Essays concerning Human Unterstanding (senza nome d'autore) I ed.	1748	E
Philosophical Essays concerning Human Unterstanding (col nome di D. Hume) II. ed.		F
An Enquiry concerning the Principles of Moral	1751	G
Political Discourses I ed.	1752	H
» » II ed.	»	I
Essays and Treatises on several subjects (4 vol.)	1753-4	K
Four Dissertations	1757	L
Essays and Treatises on several subjects (4 vol.)	1758	M
» » » » (4 vol.)	1760	N
» » » » (2 vol.)	1764	O
» » » » (2 vol.)	1768	P
» » » » (4 vol.)	1770	Q
» » » » (2 vol.)	1777	R

Delle opere storiche di Hume esistono varie traduzioni italiane. Delle filosofiche, una sola, la traduzione della *Ricerca sull' intelletto umano,* escita nella nota *Collezione dei Classici metafisici*, che si stampava a Pavia coi tipi di Pietro Bizzoni, essendone collettori Giuseppe Germani, Luigi Rolla, Defendente Sacchi. I *Saggi filosofici sull' intelletto umano* escirono nel 1820 in due tomi, per cura del signor Giov. Battista Griggi, che, oltre al tradurli abbastanza bene — data la non grande difficoltà del testo, — vi aggiunse alcune note, — non so se sincere o per tema d'una condanna — in difesa delle

dottrine religiose, dove queste venivano intaccate. Tuttavia, l'edizione ormai esaurita, il tipo spesso e poroso della carta, la traduzione stessa, non sempre esattissima, e spesso piuttosto gonfia di stile (egli è chiaro... imperciocchè... stranio pensiero... egli avverrebbe...), tale da renderla poco tollerabile ai nostri orecchi, che, almeno in scritti di filosofia, desiderano più semplice linguaggio, consigliano di dare al pubblico italiano una nuova, più esatta e completa traduzione delle opere filosofiche popolari dello Hume. Più che l'italiana, mi fu d'aiuto la traduzione tedesca della Collezione Dürr (hsg. von Raoul Richter, 6ª ed., Dürr, Leipzig, 1907), fornita di un eccellente dizionario, già sopra ricordato, delle parole più proprie dello Hume, e che forse ha il solo difetto di voler dare un significato troppo preciso a parole e frasi che, come sarebbe agevole dimostrare, lo Hume usò assai elasticamente. Difatti, sta in questa vaghezza di certi termini tutta la difficoltà di chi traduce lo Hume; e non già, come per altri autori, nell'uso di termini totalmente nuovi o di aggregati di parole, che l'italiano non sappia rendere bene.

GIUSEPPE PREZZOLINI.

I

RICERCA
SULL' INTELLETTO UMANO

SEZIONE I

Delle differenti specie di filosofia.

La filosofia morale, o scienza della natura umana, può esser trattata con due metodi differenti; ognuno dei quali ha i suoi meriti particolari, e può contribuire a distrarre, istruire, migliorare l'umanità. Coloro che seguono il primo consideran l'uomo come nato principalmente per l'azione, ed influenzato nelle sue decisioni dal gusto e dal sentimento, poichè cerca di raggiungere un oggetto e di evitarne un altro, secondo il valore che questi sembrano avere e la luce in cui si presentano.

Ora di tutti gli oggetti si ammette che la virtù sia quello di maggior valore, e perciò i filosofi di questa specie la dipingono con i colori più gradevoli, ed aiutandosi con la poesia e con l'eloquenza, trattano il loro soggetto in guisa semplice e chiara, tale da riescire gradita all'immaginazione e da legare le passioni. Essi scelgono le osservazioni più atte a colpire e gli esempii della vita quotidiana, pongono i caratteri opposti in opportuno contrasto, e, avendoci allettati per il sentiero della virtù con immagini di gloria e di felicità, conducono i nostri passi su questo per mezzo dei precetti più sani e degli esempii più illustri. Essi fanno *sentire* la differenza tra il vizio e la virtù; eccitano e regolano i nostri sentimenti; e, se possono appena conquistare i nostri cuori all'amore dell'onestà e del vero onore, reputano di aver pienamente raggiunto il fine di tutte le loro fatiche.

I filosofi dell'altra specie considerano l'uomo piuttosto come un essere ragionevole che come un essere attivo, e si sforzano di istruire la sua intelligenza piuttosto che di raffinare i suoi costumi. Essi considerano la natura umana

come un soggetto di speculazione; e con un'attenta ricerca l'esaminano, a fine di trovare quei principii che regolano la nostra intelligenza, eccitano i nostri sentimenti, e ci fanno approvare o biasimare qualche oggetto, azione o modo di condursi particolare. Essi pensano che sia da rimproverarsi a tutta la coltura che la filosofia non abbia ancora fissato, senza pericolo di controversia, i fondamenti della morale, del ragionamento e della critica; e sia costretta a ragionare per sempre di vero e di falso, di vizio e di virtù, di bellezza e di deformità, senza potere determinare la sorgente di queste distinzioni. Nel cimentarsi a questo arduo cómpito, non sono stornati da nessuna difficoltà; anzi, procedendo da casi particolari a principii generali, continuano a estendere le loro ricerche verso principii sempre più generali, e non si fermano soddisfatti finchè non arrivano a quei principii originali, i quali, in ogni scienza, devono limitare ogni curiosità umana. Benchè le loro speculazioni sembrino astratte, e persino inintelligibili al lettore volgare, essi aspirano all'approvazione dei colti e dei saggi; e pensano d'essere sufficientemente compensati per la fatica di tutta la loro vita, se riescono a scoprire qualche verità nascosta, che possa contribuire all'istruzione dei posteri.

È certo che la filosofia facile ed ovvia sarà sempre preferita dalla maggioranza degli uomini all'accurata ed astrusa; e sarà da molti raccomandata, non solo come più piacevole, ma come più utile dell'altra. Essa s'addentra più nella vita comune; modella il cuore e gli affetti; e, col toccare quei principii che dirigono gli uomini, riforma la loro condotta, e li conduce più vicini a quel modello di perfezione che essa descrive. Per contrario, la filosofia astrusa, essendo fondata sopra un'inclinazione mentale che non può penetrare negli affari e nell'azione, svanisce quando il filosofo abbandona l'oscurità per venire alla luce del giorno; nè i suoi principii possono conservare una qualsiasi influenza sopra la nostra condotta e direzione. I sentimenti del nostro cuore, l'agitazione delle nostre passioni, la veemenza dei nostri affetti, fanno svanire tutte le sue conclusioni e riducono il profondo filosofo a un mortale qualsiasi.

Bisogna confessare anche questo, che la fama più duratura, come pure la più legittima, è stata acquistata dalla filosofia facile, e che i ragionatori astratti sembrano fin ora aver goduto soltanto una reputazione momentanea, per il capriccio o per l'ignoranza del loro tempo, ma non esser stati capaci di mantenere la loro rinomanza presso una posterità più equa. È facile che un profondo filosofo commetta un errore ne' suoi ragionamenti sottili; e un errore è il genitore necessario di altri, perchè il filosofo lo spinge fino alle ultime conseguenze; nè l'apparenza insolita o la contradizione all'opinione popolare di qualche conclusione gl'impediscono di accettarla. Ma un filosofo, che si propone soltanto di rendere il senso comune del genere umano con colori più belli e più attraenti, se per un caso cade in errore, non va più innanzi; chè, rinnovando il suo appello al senso comune ed ai sentimenti naturali della mente, ritorna sul retto sentiero e si assicura contro ogni pericolosa illusione. La fama di Cicerone è ora fiorente; ma quella di Aristotile è affatto decaduta. La Bruyère passa i mari e mantiene sempre la sua reputazione; ma la gloria di Malebranche è ristretta alla sua nazione e nel suo tempo. E forse Addison [1] sarà letto con piacere, quando Locke sarà interamente dimenticato [2].

Il puro filosofo è un carattere che comunemente riesce poco accetto al mondo, perchè si suppone che non contribuisca nè all'utile nè al piacere della società; poichè vive lontano dal commercio col genere umano ed è avvolto in principii e nozioni egualmente lontani dalla loro intelligenza. D'altra parte, il puro ignorante è ancora più disprezzato, nè alcuna cosa si stima sia segno di una mente meschina in un tempo e in una nazione in cui fioriscon le scienze, più dell'essere interamente privo di ogni gusto per questi nobili godimenti. Si suppone che il carattere più perfetto stia fra

---

(1) Scrittore di saggi morali 1672-1719 [*N. dell' Ed.*].

(2) Con ciò non si intende di diminuire in alcun modo il merito del Locke, che fu realmente un grande filosofo ed un ragionatore esatto e modesto; ma soltanto di mostrare il fato comune a tali filosofi astratti [*Agg. Ed. E. F.*].

questi estremi; che abbia eguale capacità e gusto per i libri, nella società, negli affari; che conservi nella conversazione quel discernimento e quella delicatezza che sorgono dalle belle lettere; e, negli affari, quella probità e accuratezza che sono il resultato naturale di una esatta filosofia. A fine di diffondere e di coltivare un carattere così compíto, nulla può essere più utile di scritti di stile e di maniera facile, che non trasportino troppo lontano dalla vita, non richiedano troppo profonda applicazione o solitudine per essere compresi, e rimandino lo studioso fra gli uomini pieno di sentimenti nobili e di precetti saggi, applicabili ad ogni esigenza della vita umana. Per mezzo di tali composizioni la virtù diventa amabile, la scienza gradevole, la compagnia istruttiva e la solitudine divertente.

L'uomo è un essere ragionevole; e, come tale, riceve dalla scienza il cibo che gli è adatto, e il suo nutrimento; ma i limiti della intelligenza umana sono così ristretti che piccola soddisfazione si può sperare da questo lato, sia per l'estensione, sia per la sicurezza delle sue conquiste. L'uomo è un essere socievole, non meno che un essere ragionevole; ma non può sempre godere di una compagnia piacevole e divertente, nè continuare a trovarvi il suo compiacimento. L'uomo è anche un essere attivo; e per questa disposizione, come pure per le varie necessità della vita umana, deve sottomettersi agli affari ed alle occupazioni: ma la mente chiede qualche ricreazione e non può sempre sopportare la tensione dell'attività e della fatica. Sembra, dunque, che la natura abbia indicato un tipo misto di vita come il più confacente alla razza umana, e che segretamente l'ammonisca di non permettere ad alcuna di queste inclinazioni di accaparrarla troppo, fino al punto di renderla incapace di altre occupazioni e ricreazioni. « Cedete alla vostra passione per la scienza », essa dice; « ma fate che la vostra scienza sia umana, e tale che possa avere un diretto rapporto con l'azione e con la società. Io proibisco il pensiero astruso e le ricerche profonde, e punirò severamente con la pensosa melanconia che esse porteranno, con l'infinita incertezza in cui avvolge-

ranno, e con la fredda accoglienza con cui saranno ricevute, le tue pretese scoperte quando le comunicherai. Sii un filosofo; ma in mezzo alla tua filosofia resta sempre un uomo. »

Se la maggioranza del genere umano si contentasse di preferire la filosofia facile alla astratta e profonda, senza gettare alcun biasimo o disprezzo sulla prima, non sarebbe disdicevole forse accondiscendere a questa opinione generale, e permettere ad ogni uomo di darsi, senza opposizione, al suo gusto ed ai suoi sentimenti. Ma, siccome spesso si va più lontano, fino a respingere assolutamente tutti i ragionamenti profondi, ossia quello che è detto comunemente metafisica, noi dovremo passare a considerare quello che ragionevolmente può essere arrecato in loro difesa.

Possiamo cominciare osservando che un particolare giovamento risulta dalla filosofia accurata ed astratta, cioè il sussidio fornito a quella facile ed umana; la quale, senza la prima, non può mai raggiungere un grado sufficiente di esattezza nelle sue opinioni, precetti e ragionamenti. Tutte le belle lettere non sono altro che pitture della vita umana in varie attitudini e situazioni; e ci inspirano differenti sentimenti di lode e di biasimo, di ammirazione o di scherno, secondo le qualità dell'oggetto che ci rappresentano. Un artista dovrebbe essere più idoneo a riescire in questa intrapresa, in quanto, oltre a un gusto delicato ed a una pronta intelligenza, possiede un'accurata conoscenza dell'interna costruzione, delle operazioni dell'intelligenza, dei moti delle passioni, e delle varie specie di sentimento che distinguono vizio e virtù. Per quanto mai penosi possano apparire questo scrutinio e questa ricerca, essi si mostrano in certo modo necessari a coloro che volessero descrivere con buon successo le apparenze palesi ed esterne della vita e dei costumi. L'anatomico presenta all'occhio gli oggetti più spiacevoli e stomachevoli, ma la sua scienza è utile a un pittore per disegnare anche una Venere od un'Elena. Mentre questi impiega i colori più ricchi della sua arte, e dà alle sue figure l'aspetto più grazioso ed attraente, deve sempre porre atten-

zione alla struttura interna del corpo umano, alla posizione dei muscoli, al sistema osseo, e all'uso ed alla forma di ogni parte ed organo. L'accuratezza è, in ogni caso, giovevole alla bellezza, e il ragionare esatto al sentire delicato. Invano esalteremmo l'uno sprezzando l'altro.

Inoltre, noi possiamo osservare che tutte le arti o professioni, anche quelle che maggiormente concernono la vita o l'azione, sono condotte tutte più vicine alla perfezione, e rese più utili agli interessi della società, da un'abitudine d'accuratezza comunque acquistata. E, per quanto un filosofo possa vivere lontano dagli affari, pure il genio della filosofia, quando molti lo coltivano con cura, deve a poco a poco diffondersi attraverso l'intera società, e offrire un'egual rettificazione ad ogni arte o mestiere. Il politico acquisterà preveggenza e sottigliezza maggiore nel suddividere e nel bilanciare le forze; il legista, metodo e principii più fini nel suo ragionare; e il generale sarà più regolare nella sua disciplina e più cauto nei suoi disegni e nelle sue operazioni. La stabilità dei governi moderni sopra gli antichi, e l'esattezza della filosofia moderna, sono migliorate, e miglioreranno probabilmente, con egual gradazione.

Se non vi fosse altro giovamento da trarre da questi studii, all'infuori dell'appagamento di una innocente curiosità, pure anche questo non sarebbe da disprezzare; come un incremento a quei pochi piaceri sicuri e innocenti, che sono concessi al genere umano. Il più dolce ed inoffensivo sentiero della vita conduce ai viali del sapere e della scienza; e chiunque possa o togliere qualche ostacolo in questa via, o aprire nuovi orizzonti, deve essere stimato, in quanto a questo, un benefattore del genere umano. E, benchè queste ricerche possano apparire penose e faticose, accade di certe menti come di certi corpi, che per essere dotati di una salute vigorosa e florida, richiedono parecchio esercizio, e raccolgono un piacere da ciò che alla maggioranza degli uomini può sembrare seccante e faticoso. L'oscurità invero, è penosa alla mente quanto all'occhio; ma trarre luce dall'oscurità, qualunque ne sia la fatica, non può a meno d'essere cosa piacevole e lieta.

Si obbietta però contro questa oscurità della filosofia profonda ed astratta, non solo d'essere penosa e faticosa, ma d'essere anche un'inevitabile sorgente di incertezza e di errore. Qui veramente sta l'obiezione più giusta e più plausibile contro una considerevole parte della metafisica: che essa non è veramente una scienza; ma che sorge o dagli sforzi infruttuosi della vanità umana, che vorrebbe penetrare in soggetti affatto inaccessibili all'intelligenza, o dall'artificio delle superstizioni popolari che, essendo incapaci di difendersi sul terreno della lotta onesta, fanno sorgere questi rovi ingombranti per nascondere e proteggere la loro debolezza. Cacciati dal paese libero, questi malandrini si dànno alla macchia, e stanno in agguato per irrompere in ogni via mal custodita della mente, ed opprimerla con timori e con pregiudizii religiosi. Il più risoluto competitore, se appena rallenta la sua attenzione un momento, è oppresso. E molti, per codardia e per pazzia, apron le porte ai nemici, e volentieri li accolgono con riverenza e sommissione, come loro legittimi sovrani.

Ma è questa una ragion sufficiente, perchè i filosofi trascurino tali ricerche, e lascino la superstizione sempre in possesso del suo nascondiglio? Non è più giusto trarre una conclusione opposta, e riconoscere la necessità di portare la guerra nei più segreti ricoveri del nemico? Invano speriamo che gli uomini, per i frequenti disinganni, abbandoneranno alla fine tali scienze vane e scopriranno il vero dominio della ragione umana. Poichè, oltre che molte persone trovano un interesse troppo sensibile nel ripetere tali luoghi comuni, oltre a ciò, dico, non si può mai ragionevolmente disperare nelle scienze; dacchè, per quanto sfortunati siano riesciti i primi tentativi, c'è sempre modo di sperare che la diligenza, la buona fortuna o la sagacia migliorata di generazioni successive possa raggiungere scoperte sconosciute alle età primitive. Ogni genio avventuroso si slancerà verso il premio arduo, e sarà piuttosto stimolato che scoraggiato dagli insuccessi dei suoi predecessori; poichè egli spererà che la gloria di dar fine a un'avventura così aspra sarà riservata a lui

solo. L'unico metodo di liberare subito la coltura da queste astruse domande è di fare seria ricerca intorno alla natura dell'intelletto umano, e mostrare, per mezzo di una esatta analisi dei suoi poteri e della sua capacità, che non è in nessun modo adatto a soggetti così remoti ed astrusi. Noi dobbiamo sottometterci a questa fatica, a fine di vivere dopo comodamente. E dobbiamo coltivare la vera metafisica con qualche cura, per distruggere la falsa ed adulterata. L'indolenza, che per certe persone fornisce una salvaguardia contro questa filosofia ingannevole, in altre subisce il contrappeso della curiosità; e la disperazione, che in certi momenti prevale, può esser seguita dopo da speranze e aspettative ardenti. Un ragionar giusto e accurato è l'unico rimedio universale, adatto per tutte le persone e per tutte le disposizioni; ed è solo capace di abbattere quella filosofia astrusa e quel gergo metafisico, che, per essere mescolati con la superstizione popolare, li rende in certo modo impenetrabili ai ragionatori, non abbastanza accurati, e dà loro l'aria di scienza e di saggezza.

Oltre questo giovamento di respingere, dopo una ricerca ponderata, la parte più incerta e spiacevole della coltura, vi sono molti vantaggi positivi, che risultano da un accurato esame dei poteri e delle facoltà della natura umana. È da notarsi circa le operazioni della mente, che, per quanto ci sian presenti nel modo più intimo, pure ogni volta che divengono oggetto di riflessione, sembrano involte nella oscurità; nè l'occhio può trovare facilmente quelle linee e quei confini che le separano e le distinguono. Gli oggetti sono troppo mutevoli per rimanere lungamente nello stesso aspetto e situazione; e debbono essere afferrati in un istante, per una penetrazione superiore, derivata da dote naturale, e migliorata dall'abitudine e dalla riflessione. Diventa, perciò, una considerevole parte della scienza il solo conoscere le differenti operazioni mentali, separarle le une dalle altre, classificarle sotto i loro capi e correggere tutto quell'apparente disordine in cui giacciono involte, quando le facciamo oggetto della riflessione e della ricerca. Questo officio ordinativo e

distintivo, che non ha punto merito, quando è compiuto in considerazione dei corpi esterni oggetti dei nostri sensi, aumenta di valore quando è diretto alle operazioni mentali, in proporzione delle difficoltà e della fatica che s'incontra nel compierlo. E se noi non possiamo andare molto più in là di questa geografia mentale, o delineamento delle parti e poteri distinti della mente, pure è già una soddisfazione giungere tanto lontano; e quanto più facile apparirà questa scienza (e tale non è in nessun modo), tanto più dovrà essere stimata spregevole l'ignoranza di quella in tutti coloro che la pretendono a saggi e a filosofi.

Nè può rimanere alcun sospetto che questa scienza sia incerta e chimerica; a meno che noi vogliamo ammettere uno scetticismo tale da essere interamente distruttore di ogni speculazione e perfin dell'azione. Non si può dubitare che la mente sia dotata di varii poteri e facoltà, che questi poteri siano distinti l'uno dall'altro, che ciò che è realmente distinto nella percezione immediata possa esser separatamente afferrato dalla riflessione; e, in conseguenza, che in ogni proposizione su questo soggetto c'è una verità e una falsità, e una verità e una falsità che non stan fuori della sfera della intelligenza umana. Vi sono molte ovvie distinzioni di questa specie, come quelle fra la volontà e l'intelligenza, l'immaginazione e le passioni, che cadono entro la comprensione di ogni essere umano; e le distinzioni più sottili e più filosofiche non sono meno reali e certe, per quanto più difficili ad essere comprese. Alcuni casi, specialmente alcuni recenti, di buona riescita in queste ricerche posson darci una nozione più giusta della certezza e solidità di questo ramo del sapere. E apprezzeremo la fatica di un filosofo per darci il vero sistema dei pianeti e regolare la posizione e l'ordine di quei corpi remoti [1]; quando affettiamo di spregiare quelli, che,

---

(1) Allusione a Newton [*N. dell'Ed.*].

con tanto successo disegnano le parti della mente, alla quale siamo tanto interessati? (1).

Ma non possiamo sperare che la filosofia, se coltivata con cura, e incoraggiata dall'attenzione del pubblico, possa condursi più innanzi nelle sue ricerche, e scoprire, almeno in qualche grado, le sorgenti e i principii segreti dai quali la mente umana è determinata nelle sue operazioni? Gli astronomi si erano contentati per molto tempo di provare, con l'osservazione di fenomeni, i veri movimenti, ordini e grandezze dei corpi celesti: finchè un filosofo sorse alla fine, il quale sembra, per mezzo di felicissimi ragionamenti, avere determinato le leggi e le forze, dalle quali le rivoluzioni dei

---

(1) [Quella facoltà con la quale discerniamo il vero e il falso, e quella con la quale percepiamo il vizio e la virtù erano state da molto tempo confuse insieme, e si supponeva che tutta la morale fosse fondata su relazioni eterne ed immutevoli, che fossero per ogni mente intelligente, invariabili nel modo stesso delle proposizioni intorno alla quantità o al numero. Ma un recente filosofo [Francis Hutcheson, scrittore di filosofia morale, 1694-1746. *N. dell'Ed.*] ci ha insegnato, con i più convincenti argomenti, che la morale non sta nell'astratta natura delle cose, ma è interamente relativa al sentimento o al gusto mentale di ogni essere particolare; nel modo stesso che le distinzioni fra dolce e amaro, fra caldo e freddo, sorgono da una sensazione particolare di ciascun senso ed organo. Le percezioni morali, quindi, non debbono essere messe insieme con le operazioni dell'intelligenza, ma insieme coi gusti e coi sentimenti.

È stata abitudine dei filosofi di dividere tutte le passioni della mente in due classi, l'egoistiche e le benevolenti, che si supponevano essere in opposizione e in contrasto continuo; nè si riteneva che queste ultime potessero raggiungere il loro fine se non a spese delle prime. Fra le passioni egoistiche venivano poste l'avarizia, l'ambizione, la vendetta; fra le affezioni naturali benevolenti, l'amicizia, lo spirito socievole. I filosofi possono scorgere ora [Allusione ai *Sermoni* del Butler, 1759. *N. dell'Ed.*] l'improprietà di questa divisione. È stato provato, senza rischio di altre controversie, che anche le passioni ordinariamente ritenute egoistiche, trascinano la mente fuori dell'io, direttamente all'oggetto; che, per quanto la soddisfazione di queste passioni ci dia godimento, pure non è la prospettiva di questo godimento causa della passione, ma che anzi la passione precede il godimento, e, senza la prima, non vi potrebbe essere la seconda; e che accade lo stesso delle passioni dette benevolenti, e che perciò una persona non è più interessata quando cerca la propria gloria, di quando essa desidera la felicità d'un suo amico; nè è più disinteressata quando sacrifica la sua quiete e la sua pace al pubblico bene di quando essa s'affatica per la ricompensa dell'avarizia o dell'ambizione. Ecco, adunque, una correzione considerevole nei confini delle passioni, che la negligenza o l'inesattezza dei primi filosofi avevano confuse. Questi due esempii possono bastare a mostrarci la natura e l'importanza di questa specie di filosofia. *Agg. Ed. E. F.*]

pianeti sono governate e dirette. Lo stesso è stato compiuto riguardo ad altre parti della natura. E non v'è nessuna ragione di disperare d'una eguale riescita nelle nostre ricerche riguardanti i poteri mentali e la loro economia, se proseguite con eguale capacità e cautela. È probabile che un'operazione e un principio della mente dipenda da un altro; il quale, alla sua volta, può esser risolto in uno più generale ed universale. E fin dove queste ricerche possano facilmente esser condotte, sarà difficile per noi determinare esattamente così prima, come, persino, dopo un esame accurato. Questo però è certo, che tentativi di questa specie sono fatti tutti i giorni anche da persone che s'occupano molto trascuratamente di filosofia. E nulla può esser più necessario dell'accingersi a tale impresa con la massima cura e attenzione; la quale, se rientra nella sfera dell'intelligenza umana, potrà almeno essere felicemente compiuta; se non sarà compiuta, potrà almeno esser respinta con una certa confidenza e sicurezza. Questa ultima conclusione, certamente, non è desiderabile, nè bisognerebbe accettarla precipitosamente. Poichè, data questa supposizione, quanto dovremmo noi togliere alla bellezza e al valore di questa specie di filosofia? I moralisti sono stati abituati fino ad ora, quando consideravano la vasta moltitudine e diversità di quelle azioni, le quali eccitano la nostra approvazione o il nostro biasimo, a cercare qualche principio comune, dal quale potesse dipendere questa varietà di sentimenti. E, benchè siano stati trascinati un po' troppo lontani, per essersi appassionati a qualche principio generale; bisogna tuttavia confessare che sono scusabili, perchè si aspettavano di trovare alcuni principii generali, con i quali si avessero a risolvere giustamente tutti i vizii e tutte le virtù. Eguale è stato lo sforzo dei critici, dei logici e anche dei politici. Nè i loro tentativi sono interamente falliti; ma forse un tempo più lungo, un'accuratezza maggiore e uno studio più appassionato potran condurre queste scienze più vicine alla loro perfezione. Gettar via all'improvviso tutte le pretese di questa specie può giustamente esser giudicato più precipitoso, più affrettato, più dogmatico della filosofia più temeraria e

più affermativa, che abbia mai tentato di imporre le sue crude norme e principii al genere umano.

Che forse questi ragionamenti intorno alla natura umana sembrano astratti e di comprensione difficile? Ciò non fornisce nessuna presunzione sulla loro falsità. Al contrario, pare impossibile che quello che finora è sfuggito a tanti saggi e profondi filosofi possa essere molto facile e semplice. E qualunque fatica siano per costarci queste ricerche, noi possiamo pensare d'essere sufficientemente ricompensati, non solo in fatto di profitto ma anche di piacere, se con quei mezzi possiamo aggiungere qualche cosa alla nostra provvisione di conoscenze, sopra oggetti di tale indicibile importanza.

Ma, poichè, dopo tutto, l'astrattezza di queste speculazioni non è loro di raccomandazione, ma piuttosto di svantaggio, e poichè questa difficoltà forse può esser sormontata con l'accuratezza e con l'arte, e con l'evitare tutti i particolari non necessarii, noi abbiamo tentato nella seguente ricerca di gettare qualche luce su oggetti, dai quali l'incertezza ha finora tenuto lontano il saggio, e l'oscurità l'ignorante. Ci stimeremo felici se potremo togliere le separazioni nelle differenti specie di filosofia, riconciliando la ricerca profonda con la chiarezza e la verità con la novità! E ancora più felici, se, ragionando in questa facile maniera, potremo distruggere i fondamenti di una filosofia astrusa, che sembra sia servita fin ora soltanto come un rifugio della superstizione ed un asilo dell'assurdità e dell'errore!

SEZIONE II

Dell'origine delle idee.

Ognuno ammetterà facilmente che v'è una considerevole differenza fra le percezioni dello spirito, quando un uomo sente il dolore di un calore eccessivo o il piacere di un riscaldamento moderato, e quando, dopo, richiama alla memoria questa sensazione, o la anticipa con la sua immaginazione. Queste facoltà possono imitare o copiare le percezioni dei sensi; ma non possono mai interamente raggiungere la forza e la vivacità della sensazione originale. Tutt'al più, possiamo dire di loro, anche quando operano col massimo vigore, che rappresentano il loro oggetto in un modo così vivace, che noi possiamo *quasi* dire di sentirle e vederle: ma, salvo il caso in cui la mente è disordinata da malattia o pazzia, esse non arrivano mai a un tal grado di vivacità, da rendere queste percezioni affatto indistinguibili fra di loro. Tutto il colorito della poesia, per quanto splendido, non può mai ritrarre gli oggetti naturali in modo tale da fare che la descrizione sia presa per un vero paesaggio, e il pensiero più vivace è sempre inferiore alla più ottusa sensazione.

Noi possiamo osservare una simile distinzione in tutte le altre percezioni dello spirito. Un uomo in un accesso d'ira, è eccitato in modo molto differente da uno che solamente pensa a quella emozione. Se mi dite che qualche persona è innamorata, io intendo facilmente il vostro pensiero e mi formo un giusto concetto della sua situazione; ma non posso mai confondere quella concezione con i reali disordini e con le agitazioni della passione. Quando noi riflettiamo intorno ai nostri sentimenti ed affetti passati, il nostro pensiero è uno specchio fedele, e copia veracemente i suoi oggetti; ma i colori

che impiega sono languidi ed offuscati in paragone di quelli che splendevano nelle nostre percezioni originali. Non occorre una testa metafisica nè un fine discernimento per notarne la differenza.

Perciò noi possiamo dividere tutte le percezioni della mente in due classi o specie, che sono distinte dai loro differenti gradi di forza e di vivacità. Le meno potenti e vivaci son denominate comunemente Pensieri o Idee. Quelle dell'altra specie mancan di nome nella nostra lingua, come in molte altre; suppongo, perchè non v'era alcuna necessità, se non per fini filosofici, di comprenderle sotto un termine o appellativo generale. Lasciatemi, perciò, usare un po' di libertà, e chiamarle Impressioni; usando questa parola in un senso alquanto differente da quello abituale. Con il termine impressione, dunque, io intendo tutte le nostre percezioni più vivaci, quando noi udiamo, o vediamo, o sentiamo, o amiamo, o odiamo, o desideriamo, o vogliamo. E le impressioni sono distinte dalle idee, che sono le percezioni meno vivaci, delle quali noi siamo coscienti, quando riflettiamo su qualcheduna di quelle sensazioni e moti sopra ricordati.

Nulla, a prima vista, può sembrare più illimitato del pensiero dell'uomo, che non solo sfugge ad ogni potere ed autorità umana, ma che non è neppure frenato dai limiti della natura e della realtà. Il formare mostri, il congiungere incongrue forme ed apparenze, non costa all'immaginazione maggiore fatica del concepire gli oggetti più naturali e familiari. E, mentre il corpo è confinato ad un solo pianeta, sul quale striscia con dolore e difficoltà, il pensiero può in un momento trasportarci nelle più distanti regioni dell'universo; o perfino fuori dell'universo, nel caos infinito, dove si suppone che la natura giaccia in una totale confusione. Quello che non fu mai veduto o sentito, può tuttavia essere concepito; nè v'è alcuna cosa che sia fuori del potere del pensiero, tolto ciò che implica una contradizione assoluta.

Ma, benchè il nostro pensiero sembri possedere questa infinita libertà, noi troveremo, dopo un esame più minuto, che esso è realmente confinato in limiti molto ristretti, e che

tutto questo potere creativo della mente non consiste, tutto quanto, che nella facoltà di comporre, trasportare, aumentare, o diminuire i materiali forniti dai sensi e dall'esperienza. Quando noi pensiamo a una montagna d'oro, noi non facciamo che unire due idee coerenti, oro e montagna, che noi già prima conoscevamo. Noi possiamo concepire un cavallo virtuoso; perchè, per il nostro sentimento, noi possiamo concepire la virtù; e possiamo unirla alla figura e alla forma di un cavallo, animale a noi familiare. In breve, tutti i materiali del pensiero sono derivati dalle nostre sensazioni sia interne che esterne: ma la mescolanza e la composizione di queste appartengono soltanto allo spirito e alla volontà. Ossia, per esprimermi con linguaggio filosofico, tutte le nostre idee o percezioni più deboli sono copie delle nostre impressioni o percezioni più vivaci.

Per provare ciò, spero che saranno sufficienti i due argomenti che seguono. Primo, quando noi analizziamo i nostri pensieri e idee, per quanto composte o sublimi, noi troviamo sempre che si risolvono in tali idee semplici come se fossero copiate da un'impressione o sensazione precedente. Anche per quelle idee, che, a prima vista, sembrano più remote da questa origine, si scopre, dopo una ricerca più scrupolosa, che son derivate da quella. L'idea di Dio, per significare un Essere infinitamente intelligente, saggio, e buono, sorge dal riflettere sulle operazioni della nostra stessa mente, dall'aumentare, senza limiti, quelle qualità di bontà e saggezza. Noi possiamo proseguire questa ricerca quanto lungamente ci piaccia; noi troveremo sempre che ogni idea che esaminiamo è copiata da una simile impressione. Coloro che asserissero che questa proposizione non è vera universalmente, nè senza eccezione, hanno soltanto un mezzo, ed è molto facile, di confutarla: presentare quell'idea la quale, secondo la loro opinione, non è derivata da questa sorgente. Allora sarà nostro cómpito, per mantenere la nostra dottrina, di presentare l'impressione o percezione vivace che ad essa corrisponde.

In secondo luogo: se accade, per un difetto dell'organo, che un uomo non sia suscettibile di qualche specie di sen-

sazioni, noi troviamo sempre, che è altrettanto poco suscettibile delle idee corrispondenti. Un cieco non può formarsi idea dei colori, nè un sordo di suoni. Restituite a uno dei due quel senso, che a lui manca, con l'aprire questo nuovo passaggio per le sue sensazioni, voi aprite anche un passaggio per le idee: ed egli non trova alcuna difficoltà nel concepire questi oggetti. Il caso è lo stesso, se l'oggetto adatto ad eccitare qualche sensazione, non è stato mai applicato all'organo. Un Lappone o un Negro non hanno alcuna nozione del gusto del vino. E, benchè vi siano pochi o punti esempii di una simile deficienza nello spirito di persone che non abbian mai sentito, o siano totalmente incapaci di un sentimento o di una passione propria della loro specie; tuttavia possiamo fare la stessa osservazione in grado minore. Un uomo di miti costumi non può formarsi idea di vendetta o crudeltà inveterata; nè un cuore interessato può facilmente concepire le altezze dell'amicizia e della generosità. Si ammette facilmente che altri esseri posseggano molti sensi, dei quali non abbiamo alcun concetto; perchè le idee di quelli non ci sono state presentate nell'unico modo col quale un'idea può penetrare nella mente, cioè, per mezzo dell'impressione e sensazione presente.

C'è tuttavia un fenomeno che contraddice il qui detto e può provare che non è assolutamente impossibile per le idee di sorgere indipendentemente dalle loro corrispondenti impressioni. Io credo che sarà facilmente ammesso che le varie distinte idee di colore che entrano per mezzo dell'occhio, o quelle del suono che sono trasportate dall'orecchio, sono realmente differenti l'una dall'altra; per quanto, nello stesso tempo, rassomiglianti. Ora, se questo è vero dei varii colori, non deve esser meno vero delle varie sfumature dello stesso colore; ed ogni sfumatura produce un'idea distinta, indipendente dal resto. Poichè, se questo fosse negato, sarebbe possibile, con una continua gradazione di sfumature, di mutare insensibilmente un colore in quello che gli è più lontano; e, se voi non ammettete che ognuno dei termini medii è differente dagli altri, voi non potete, senza assurdità, negare che gli estremi

siano la stessa cosa. Supponete perciò, che una persona abbia goduto della vista per trenta anni, ed acquistato una perfetta familiarità con i colori di tutte le specie, eccetto che con una particolare sfumatura d'azzurro, la quale, per caso, non ha mai avuto l'occasione di vedere. Ponetegli davanti tutte le differenti sfumature di quel colore, eccetto quella, scendendo gradualmente dalla più carica alla più sbiadita; è evidente che egli percepirà un vuoto, dove quella sfumatura è mancante, e sentirà che in quel posto c'è un maggior distacco fra i colori contigui che fra tutti gli altri. Ora io domando: non gli sarebbe possibile di supplire, con la sua immaginazione, a questa deficienza, e sollevarsi da sè all'idea di quella sfumatura particolare, per quanto non gli sia mai stata comunicata dai suoi sensi? Io penso che vi saranno soltanto pochi ad essere di opinione che non possa: e ciò può servire di prova che le semplici idee non sono sempre, in ogni caso, derivate dalle impressioni corrispondenti; benchè questo esempio sia così singolare, che è appena degno d'essere osservato e non merita che per quello solo alteriamo la nostra massima generale.

Qui, perciò, c'è una proposizione, che non solo sembra, in se stessa, semplice e intelligibile; ma che, se se ne fosse fatta un'applicazione più giusta, potrebbe rendere ogni disputa egualmente intelligibile, e bandire tutto quel gergo che da lungo tempo si è impossessato del ragionamento metafisico, ed ha attirato su lui la disgrazia. Tutte le idee, specialmente le astratte, sono naturalmente languide ed oscure: lo spirito ha poca presa su loro, ed è possibile confonderle con le idee rassomiglianti; e, quando noi abbiamo impiegato spesso qualche termine, sebbene senza preciso significato, noi siamo tratti a immaginarci che un'idea determinata gli è connessa. Al contrario, tutte le impressioni, cioè, tutte le sensazioni, sia esterne che interne, sono forti e vivaci: i limiti fra loro sono più esattamente determinati, nè è facile cadere in qualche errore ed equivoco riguardo ad essi. Quando noi abbiamo, perciò, qualche sospetto che un termine filosofico sia impiegato senza alcun significato ed idea (come è purtroppo frequente), bi-

sogna soltanto che ricerchiamo: da quale impressione è derivata quella supposta idea? E, se è impossibile assegnarne alcuna, questo servirà per confermare il nostro sospetto (1). Col metter le idee sotto una luce così chiara, possiamo ragionevolmente sperare di allontanare tutte le dispute, che possono sorgere intorno alla loro natura e realtà.

---

(1) È probabile che coloro che negavano le idee innate non intendessero altro che tutte le nostre idee erano copie delle nostre impressioni, per quanto si debba confessare che i termini, da loro adoperati, non erano scelti con tale cautela, nè così esattamente definiti da prevenire ogni equivoco sulle loro dottrine. Poichè che cosa si intende per innato? Se innato fosse equivalente a naturale, allora si dovrebbe ammettere che tutte le percezioni e le idee della mente sono innate o naturali, in qualunque senso si prenda quest'ultima parola, sia in opposizione a ciò che è inabituale, come a ciò che è artificiale o miracoloso. Se per innato si intendesse contemporaneo alla nostra nascita, allora la disputa parrebbe frivola; nè val la pena di ricercare in quale tempo si incomincia a pensare, se prima, insieme o dopo la nostra nascita. Inoltre, la parola idea sembra esser stata presa in un senso molto vago dal Locke [*Saggio sull'intelletto umano*, libro II, *N. dell'Ed.*] ed altri: come se indicasse ogni nostra percezione, sensazione, passione e anche pensiero. Ora, in questo senso vorrei sapere che cosa mai s'intende affermando che l'amor proprio, il risentimento delle ingiurie e le passioni sessuali non sono innate?

Ma, ammettendo questi termini, impressioni o idee nel senso sopra spiegato e intendendo per innato quel che è originario o non copiato da qualche precedente percezione, possiamo affermare che tutte le nostre impressioni sono innate e le nostre idee non sono innate.

Per essere franco, debbo confessare che la mia opinione è che il Locke fu ingannato in questa questione dagli scolastici, i quali, facendo uso di termini indefiniti, trascinano le loro dispute a tediosa lunghezza, senza toccare il punto in questione. Un'ambiguità e una prolissità eguale mi sembra si trovi in tutti i ragionamenti di quel grande filosofo, tanto su questo che su moltissimi altri soggetti.

SEZIONE III

Dell'associazione [1] delle idee.

È evidente che esiste un principio di connessione fra i varii pensieri o idee dello spirito, e che, nel loro apparire alla memoria o alla immaginazione, essi si presentano l'un dopo l'altro con un certo grado di metodo e di regolarità. Quando pensiamo o discorriamo più seriamente, lo si può osservar così bene, che ogni pensiero particolare, il quale interrompa il regolato seguirsi e incatenarsi delle idee, è immediatamente notato e respinto. Ed anche nelle nostre fantasticherie più bizzarre e più errabonde, e persino nei nostri stessi sogni, troveremo, se ci riflettiamo sopra, che l'immaginazione non corre del tutto avventurosamente, ma che vien sempre mantenuta una connessione fra le differenti idee che si succedono. Se fossero trascritte le conversazioni più libere e più slegate, vi si osserverebbe subito qualcosa che le connette in tutti i loro passaggi. Se questo mancasse, la persona, cui fosse dovuta la rottura del filo, potrebbe sempre informarvi che segretamente le s'era svolto un seguito di pensieri nella mente, e l'aveva allontanata a poco a poco dal soggetto della conversazione. Fra i linguaggi più differenti, anche quando noi non possiamo sospettare la menoma connessione e comunicazione, si è scoperto che le parole che esprimono le idee più composte, quasi si corrispondono fra loro: prova certa, che le idee semplici, comprese nelle composte, sono legate insieme da qualche principio universale, che eserciterebbe la stessa influenza su tutto il genere umano.

---

(1) connessione [*Ed. E. F.*].

Per quanto il legame delle differenti idee sia troppo evidente per sfuggire all'osservazione, io non trovo che qualche filosofo abbia tentato di enumerare o classificare tutti i principii dell'associazione; e sarebbe tuttavia soggetto degno di curiosità. Per me, vedo tre soli principii di connessione fra le idee, cioè: la Rassomiglianza, la Contiguità nel tempo o nello spazio, e la Causa od Effetto.

Nessuno metterà in dubbio, credo, che questi principii servono a connettere le idee. Un ritratto naturalmente conduce i nostri pensieri all'originale (somiglianza): il ricordo di un appartamento in una casa porta naturalmente a un esame o discorso intorno agli altri (contiguità): e, se noi pensiamo a una ferita, ci possiamo a mala pena trattenere dal pensare al dolore che ne consegue (causa ed effetto). Ma che questa enumerazione sia completa, e che non ci siano altri principii d'associazione, tolti questi, può esser difficile a provarsi in modo soddisfacente per il lettore, o anche per noi stessi: tutto quello che possiamo fare, in tali casi, è di dare una scorsa a parecchi esempii e di esaminare accuratamente il principio che lega fra loro i differenti pensieri, senza mai fermarci, finchè non abbiamo reso il principio più generale che ci è possibile (1). Più esempi esamineremo, più accurati saremo, e sempre maggior sicurezza acquisteremo che l'enumerazione che ci facciamo dall'insieme è completa ed intera.

[Invece d'entrare in un particolare di questa specie, che ci condurrebbe a molte sottigliezze inutili, noi dobbiamo considerare alcuni degli effetti di questa connessione sopra le passioni e l'immaginazione; con che possiamo aprire un campo di speculazione più divertente e forse più istruttivo dell'altro.

Siccome l'uomo è un essere ragionevole e continuamente cerca la felicità, che spera di raggiungere con l'appagamento

---

(1) Così, per esempio, il contrasto od opposizione è pure una forma di connessione fra le idee; ma può esser forse considerata come una mescolanza di causa e di rassomiglianza.

Quando due oggetti sono contrarii, uno distrugge l'altro; cioè, la causa del suo annientamento e l'idea dell'annientamento di un oggetto implicano l'idea della sua esistenza anteriore.

di qualche passione ed affetto, così raramente egli parla o pensa senza un'intenzione e un proposito. Egli ha sempre qualche oggetto in vista; e, per quanto poco adatti possano essere talora i mezzi che sceglie per raggiungere i proprii fini, non perde mai di vista un fine, nè getta via i suoi pensieri e riflessioni quando non spera di ottenere qualche soddisfazione da quelli.

Perciò in tutte le composizioni del genio è richiesto che lo scrittore abbia qualche piano od oggetto, e per quanto possa essere trascinato fuori di questo dalla violenza del pensiero, come in un'ode, o abbandonarlo senza cura, come in un'epistola o in un saggio, vi deve apparire qualche fine od intento almeno nel suo punto di partenza, se non nella composizione di tutta l'opera. Uno scritto senza disegno rassomiglierebbe più alla frenesia di un pazzo che al sobrio sforzo di un uomo di genio e di sapere.

Poichè questa regola non ammette eccezioni, ne segue che nelle composizioni narrative gli avvenimenti od azioni che lo scrittore riferisce, devono essere connessi insieme da qualche catena o legame. Essi devono avere una relazione fra loro nella immaginazione, e formare una specie di Unità, che li può ridurre sotto un solo piano o veduta, ed essere stata l'oggetto o il fine dello scrittore nella sua prima intrapresa.

Questo principio di connessione fra i varii eventi, che formano il soggetto di un poema o di una storia, può esser molto differente, secondo le differenti intenzioni del poeta o dello storico. Ovidio ha formato il piano suo sopra la connessione del principio della rassomiglianza. Ogni trasformazione favolosa, prodotta dal potere miracoloso degli dèi, entra nell'àmbito dell'opera sua. Basta questa circostanza in qualche avvenimento per condurla entro la sua intenzione o piano originario.

Un annalista e storico, che volesse scrivere la storia dell'Europa durante un secolo, sarebbe influenzato dalla connessione di contiguità nel tempo e nello spazio. Tutti gli avvenimenti, che accadono in quella parte di spazio e in quel periodo di tempo, sono compresi nel suo disegno, per quanto

sotto altri rispetti siano differenti e sconnessi. Ma nonostante fra tutta la loro differenza, riman loro una specie di unità.

Però la specie più abituale di connessione fra differenti avvenimenti che entra in una composizione narrativa è quella di causa ed effetto; poichè lo storico traccia la serie delle azioni secondo il loro ordine naturale, risale alle loro origini e principii segreti, e delinea le loro più lontane conseguenze. Egli sceglie per soggetto una certa parte di quella grande catena d'avvenimenti che compone la storia del genere umano, e si sforza di toccare nella sua narrazione ogni anello di questa catena. Talvolta un' ignoranza inevitabile rende infruttuosi tutti i suoi tentativi; talvolta supplisce per via di congetture quel che manca nella conoscenza; e sempre sente che quanto meno interrotta è la catena degli avvenimenti che presenta ai suoi lettori, tanto più perfetta è la sua produzione. Egli vede che la conoscenza delle cause non è soltanto la più soddisfacente, poichè è la più forte di tutte, ma anche la più istruttiva, poichè soltanto con questa conoscenza possiamo dominare gli avvenimenti e dirigere il futuro.

Di qui, dunque, possiamo ottenere qualche nozione di quella unità d'azione, intorno alla quale tutti i critici, dopo Aristotile, hanno tanto parlato, ma forse con poco giovamento, perchè non dirigevano il loro gusto o sentimento con l'accuratezza della filosofia. Ne risulta che in tutte le produzioni, tanto nelle epiche come nelle tragiche, occorre una certa unità, e che nessuna occasione permetterebbe ai nostri pensieri di correre avventurosamente, se noi volessimo produrre un'opera che fosse di durevole soddisfazione al genere umano. Si mostra dunque che anche un biografo che scrivesse la vita d'Achille, connetterebbe gli avvenimenti, mostrando la loro dipendenza e relazione mutua, quanto lo farebbe un poeta che volesse fare dell' ira di quell'eroe il soggetto della sua narrazione [1].

---

(1) Contrariamente ad Aristotile: Μῦθος δ'ἐστὶν εἷς, οὐχ ὥσπερ τινὲς οἴονται, ἐὰν περί ἕνα ᾖ. πολλὰ γὰρ καὶ ἄπειρα τῷ γένει συμβαίνει, ἐξ ὧν ἐνίων οὐδέν ἐστιν ἕν. οὕτω δὲ καὶ πράξεις ἑνός πολλαὶ εἰσιν, ἐξ ὧν μία οὐδεμία γίνεται πρᾶξις, ecc. 1450 A.

Le azioni di un uomo non hanno reciproca dipendenza soltanto in qualche limitata porzione di vita, ma anche durante l'intero periodo della sua durata, dalla culla alla tomba; nè è possibile togliere un solo anello, per quanto piccolo, in questa catena regolare, senza modificare tutta la serie degli avvenimenti che seguono. Perciò l'unità dell'azione che si può trovare nella biografia o nella storia, differisce da quella della poesia epica, non in specie, ma in grado. Nella poesia epica la connessione fra gli avvenimenti è più stretta e sensibile; la narrazione abbraccia un periodo di tempo minore, e gli attori si affrettano per arrivare a qualche momento notevole che soddisfi la curiosità del lettore. Questo modo di condursi della poesia epica dipende da quella particolare situazione dell'immaginazione e delle passioni, che è supposta nel suo modo di creare. L'immaginazione, sia del lettore che dello scrittore, è più vivace, e le passioni sono più infiammate che nella storia, nella biografia e in ogni specie di narrazione, che si confina nella verità e realtà stretta. Consideriamo l'effetto di queste due circostanze, quali l'immaginazione vivace e le passioni infiammate, circostanze che appartengono alla poesia, specialmente del genere epico, sopra ogni altra specie di composizione; e consideriamo la ragione per la quale richiedono una unità più fissa e stretta nella favola.

Primo: Ogni poesia, essendo una specie di pittura, ci conduce più vicino agli oggetti d'ogni altra specie di narrazione, getta su loro una luce più forte e delinea più distintamente quelle circostanze minute che, per quanto possan sembrare superflue allo storico, servono potentemente a toccare la immaginazione e a soddisfare la fantasia. Se non è necessario di informarci, come nell'*Iliade*, ogni volta che l'eroe lega le scarpe e si mette i gambali, occorrerebbe forse sempre di entrare in particolari più che non faccia la *Henriade*; nella quale gli avvenimenti sono svolti con tale rapidità, che abbiamo appena il tempo di conoscere la scena od azione. Se un poeta, dunque, comprendesse nel suo soggetto un grande periodo di tempo o serie di avvenimenti, e risalisse dalla morte di

Ettore fino alle sue cause remote, al ratto d'Elena o al giudizio di Paride, dovrebbe allungare incommensurabilmente il suo poema, per riempire questa tela di pitture e immagini adatte. L'immaginazione del lettore, infiammata da una tale serie di descrizioni poetiche, e le sue passioni agitate da una simpatia continua per gli attori, si abbatterebbero molto prima che fosse finito il periodo da narrare, e cadrebbero in disgusto e fiacchezza, per la ripetuta violenza degli stessi movimenti.

Secondo: Che un poeta epico non debba cominciare il racconto molto da lungi, apparirà ancora meglio se consideriamo un'altra ragione tratta da una proprietà delle passioni ancor più notevole e singolare. È evidente che, in una composizione regolare, tutte le affezioni eccitate dei differenti avvenimenti descritti e rappresentati, si aggiungono reciprocamente forza; e che, quando gli eroi sono impegnati in una scena comune ed ogni azione è fortemente connessa con il tutto, l'interesse è sempre svegliato e le passioni si trasfondono, con facile transizione, da un oggetto a un altro. La forte connessione degli avvenimenti, facilitando il passaggio del pensiero e della immaginazione dall'uno all'altro, facilita anche la trasfusione delle passioni e conserva le affezioni sempre sulla stessa via e direzione. La nostra simpatia ed interesse per Eva prepara la strada ad una simile simpatia per Adamo; e, nel passaggio, l'affezione è conservata quasi intera, e la mente percepisce immediatamente il nuovo oggetto come fortemente riferito a quello che prima aveva attirato la sua attenzione. Ma, se il poeta avesse fatto una digressione totale dal suo soggetto, e avesse introdotto un nuovo attore, in nessun modo connesso con i personaggi, l'immaginazione, sentendo una rottura nella transizione, sarebbe entrata freddamente nella nuova scena, e ben lentamente si sarebbe riscaldata; e, ritornando al principale soggetto del poema, avrebbe dovuto in certo modo passare sopra confini stranieri ed esercitare la sua attenzione di nuovo per potere prender parte agli attori principali. Lo stesso inconveniente si palesa in grado minore dove il poeta segue gli avvenimenti a una troppo grande distanza, e

lega insieme azioni le quali, sebbene non disgiunte, pur non hanno una connessione così forte quanto è richiesto per prevenire la transizione delle passioni. Di qui sorge l'artificio della narrazione obliqua, adoprato nell'*Odissea* e nell'*Eneide*; nelle quali l'eroe è sul principio presentato prossimo al compimento dei suoi disegni, e dopo ci si mostrano, come in una prospettiva, gli avvenimenti e le cause più lontane. Con questo mezzo la curiosità del lettore è immediatamente eccitata; gli avvenimenti si seguono con rapidità e molto strettamente connessi, e l'interesse è conservato vivace, ed accresciuto per via della vicinanza degli oggetti, dal principio alla fine della narrazione.

La stessa regola vale per la poesia drammatica, chè neppur qui è permesso, in una composizione regolare, introdurre un attore che non abbia connessione, o ne abbia una leggerissima, con i personaggi principali della favola. L'interesse dello spettatore non deve essere distratto da alcuna scena, disgiunta o separata dalle altre. Ciò rompe il corso delle passioni ed impedisce quella comunicazione delle varie emozioni con le quali una scena dà forza all'altra, e trasfonde la pietà o il terrore che eccita nella scena seguente, finchè l'insieme produce quella rapidità di movimenti che è peculiare al teatro. Come deve spegnere questo calore degli affetti l'esser distratto, all'improvviso, da una nuova azione e da nuovi personaggi, in nessun modo collegati con i primi; il trovare un vuoto o una breccia così sensibile nel corso delle passioni, a causa del vuoto corrispondente nella connessione delle idee; ed invece di portare la simpatia da una scena alla seguente, l'essere obbligato ogni momento ad eccitare un nuovo interesse, e prendere parte a una nuova scena dell'azione! *(Agg. Ed. E. Q.)*

[Ma, per quanto questa regola dell'Unità dell'azione sia comune alla poesia drammatica e all'epica, noi possiamo ancora osservare fra loro una differenza, che può, forse, esser degna della nostra attenzione. In tutte e due queste specie di composizioni si richiede che l'azione sia una e semplice, a fine di conservare l'interesse o la simpatia intera e non di-

stratta; ma nella poesia epica o narrativa questa regola è stabilita sopra un altro fondamento, cioè sulla necessità, cui è obbligato ogni scrittore, di formare qualche piano o disegno, prima di cominciare qualche discorso o narrazione, e comprendere il suo soggetto sotto qualche aspetto generale o veduta unica, che possa essere l'oggetto costante della sua attenzione. Poichè l'autore è completamente assente dalla composizione drammatica, mentre lo spettatore suppone di essere presente alle azioni rappresentate; questa ragione non ha valore per la scena, nella quale può essere introdotto ogni dialogo o conversazione che, senza sembrare improbabile, possa essere avvenuto in quella determinata porzione di spazio rappresentata dal teatro. Perciò in tutte le nostre commedie inglesi, perfino in quelle del Congreve [1], non si trova strettamente osservata l'unità d'azione; ma al poeta basta che i suoi personaggi siano collegati uno all'altro, per sangue o per coabitazione, e quindi li introduce nelle scene particolari, dove spiegano i loro temperamenti e caratteri, senza molto preoccuparsi dell'azione principale. I doppii intrecci di Terenzio sono licenze della stessa specie, ma d'un grado minore. E per quanto questo modo di condurre la commedia non sia perfettamente regolare, tuttavia non è interamente disadatto alla sua natura, nella quale i moti e le passioni non si sollevano alla stessa altezza della tragedia; nello stesso tempo, la favola e la rappresentazione moderano, in certo grado, queste licenze. In un poema narrativo, la prima proposizione o disegno restringe l'autore ad un soggetto solo; e, qualunque digressione di quella specie sarebbe subito respinta, come assurda e mostruosa. Nè Boccaccio, nè Lafontaine, nè alcun altro autore di questo genere, per quanto abbiano per primo oggetto lo scherzo, se lo sono mai permesso. [*Agg. Ed. E. N.*]

[Per ritornare al paragone della storia e della poesia epica, possiamo concludere dai precedenti ragionamenti che, essendo una certa unità richiesta in tutte le creazioni, non può mancare alla storia più che ad alcun'altra; che nella storia

(1) Drammaturgo inglese, 1669-1729 [*N. dell'Ed.*].

il legame fra i varii avvenimenti, che li unisce in un solo corpo, è la relazione di causa ed effetto, quella stessa che si trova nella poesia epica; e che, in quest'ultima, questa connessione è soltanto richiesta più sensibile o stretta, a causa di quelle passioni forti e di quella vivace immaginazione, che devono esser eccitate dal poeta nella sua narrazione. La guerra del Peloponneso fu un soggetto adatto per la storia, l'assedio di Atene per un poema epico, e la morte di Alcibiade per una tragedia.

Perciò, consistendo la differenza fra la storia e la poesia epica soltanto nei gradi di connessione che legano insieme quei varii avvenimenti dei quali è composto il loro soggetto, sarà difficile, se non impossibile, segnare esattamente con parole i confini che separan l'una dall'altra. È questione piuttosto di gusto che di ragionamento; e forse quest'unità potrebbe essere spesso scoperta in un soggetto, nel quale, a prima vista e per una riflessione astratta, ci aspetteremmo meno di trovarla.

È evidente che Omero, nel corso della sua narrazione, sorpassa il primo proposito, e che l'ira d'Achille che cagionò la morte d'Ettore, non è la stessa che produsse tanti mali ai Greci. Ma la forte connessione fra questi due movimenti, il pronto passaggio dall'uno all'altro, il contrasto (1) fra gli effetti della concordia e della discordia fra i principî, e la curiosità naturale che abbiamo di vedere Achille in azione, dopo un così lungo riposo; tutte queste cause trasportano il lettore e producono una sufficiente unità nel soggetto.

Si potrebbe obbiettare al Milton che egli ha preso a narrar le cause da un punto troppo distante, e che la ribellione degli angeli produce la caduta dell'uomo per un seguito di avvenimenti, che è molto lungo e assai occasionale; per non ricordare che la creazione del mondo, che egli racconta per

---

(1) Il contrasto o contrarietà è una connessione fra le idee, che si potrebbe, forse, considerare come una mescolanza di causa e di rassomiglianza. Quando due oggetti sono contrarii, uno distrugge l'altro, cioè, è la causa del suo annientamento; e l'idea dell'annientamento di un oggetto implica l'idea della sua esistenza precedente.

lungo e per largo, non è la causa di quella catastrofe, niente più di quello che non lo sia della battaglia di Farsalia o qualunque altro avvenimento che sia mai accaduto. Ma se, d'altra parte, noi consideriamo che tutti questi avvenimenti, la ribellione degli angeli, la creazione del mondo, e la caduta dell'uomo, si rassomigliano, perchè sono miracolosi e fuori del corso abituale della natura; che si suppone che siano contigui nel tempo; e che, essendo separati da tutti gli altri avvenimenti, e gli unici che la rivelazione ci scopra ci colpiscon subito gli occhi, e si richiaman l'un con l'altro al pensiero o alla immaginazione; — se noi consideriamo tutte queste circostanze, dico che troveremo che queste parti dell'azione hanno sufficiente unità da poter esser comprese in una sola favola o narrazione. Al che possiamo aggiungere che la ribellione degli angeli e la caduta dell'uomo hanno una peculiare rassomiglianza, essendo in simmetria e presentando al lettore la stessa morale d'obbedienza al Creatore.

Io ho posto insieme queste osservazioni sciolte, a fine di eccitare la curiosità dei filosofi, e far sospettare almeno, se non persuadere, che su questo soggetto c'è molto da dire e che molte operazioni della mente umana dipendono dalla connessione e associazione di idee, come qui è spiegata. Apparirà particolarmente notevole la simpatia fra le passioni e l'immaginazione; poichè osserviamo che le affezioni, eccitate da un oggetto, passano facilmente a un altro con lui connesso: ma si trasfondono difficilmente, o non si trasfondono addirittura, in oggetti differenti che non hanno alcun punto di contatto. Un autore di poco giudizio, che introduca nelle sue composizioni personaggi ed azioni estranee fra loro, perde quella comunicazione d'emozioni, con la quale sola può interessare il cuore ed eccitare le passioni all'altezza e al momento adatto. Una spiegazione completa di questo principio e di tutte le sue conseguenze ci condurrebbe a ragionamenti troppo profondi e troppo lunghi per questa ricerca. Basta, per ora, aver stabilito questa conclusione, che i tre principii di connessione di tutte le idee sono le relazioni di rassomiglianza, di contiguità, di causalità. *(Cont. agg. Ed. E. Q.)*

SEZIONE IV

Dubbii scettici intorno alle operazioni dell'intelletto.

PARTE I.

Tutti gli oggetti sui quali l'uomo ragiona ed investiga possono dividersi naturalmente in due classi, cioè: le relazioni delle idee, e le cose di fatto. Alla prima classe appartengono le scienze, quali la Geometria, l'Algebra e l'Aritmetica; e, in breve, ogni proposizione certa intuitivamente o dimostrativamente. « Il quadrato costruito sull'ipotenusa d'un triangolo rettangolo è eguale alla somma dei quadrati costruiti sui cateti » è una proposizione che esprime una relazione fra queste due figure. « Tre volte cinque è uguale alla metà di trenta » esprime pure una relazione fra questi due numeri. Le proposizioni, di questa classe si possono scoprire con una pura operazione del pensiero, senza punto dipendere da cose che esistano in qualche luogo dell'universo. Anche se non esistesse neppure un circolo o un triangolo nella natura, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza e la loro evidenza.

Non ci si può accertare nello stesso modo delle cose di fatto, che sono la seconda classe degli oggetti della ragione umana; nè l'evidenza della loro verità, per quanto grande sia, è della stessa natura della precedente. È sempre possibile il contrario di ogni cosa di fatto; poichè ciò non può implicare mai una contradizione, ed è concepito dallo spirito con la stessa facilità e chiarezza che se fosse conforme alla realtà. « Il sole domani non si leverà » è una proposi-

zione non meno intelligibile, nè più contradittoria dell'altra « il sole si leverà domani ». Perciò cercheremmo vanamente di mostrarne la falsità; laddove, se fosse falsa per dimostrazione, implicherebbe una contradizione e non potrebbe mai esser concepita chiaramente dallo spirito.

Può essere dunque degno della nostra curiosità ricercare quale sia la natura dell'evidenza che ci accerta di ogni realtà esistente o cosa di fatto, fuori della nostra testimonianza presente dei sensi e dei ricordi della nostra memoria. Si può osservare che questa parte della filosofia è stata poco coltivata, sia dagli antichi che dai moderni; e gli errori e i dubbii, in cui posso trovarmi proseguendo una ricerca così importante, sono più scusabili, giacchè mi faccio strada per tali difficili sentieri senza guida e direzione. Anzi, posson persino riescire utili, eccitando la curiosità, e distruggendo quella fede e quella sicurezza cieca, che avvelena ogni ricerca e ogni discussione libera. Io presumo poi che, scoprendo difetti nella filosofia comune, se ve ne sono, non scoraggerò i pensatori, ma piuttosto li ecciterò, come accade, a tentare qualcosa che sia più completo e soddisfacente di quello che finora è stato offerto al pubblico.

Tutti i ragionamenti, che riguardano le cose di fatto, sembrano fondarsi sopra la relazione di causa ed effetto. Soltanto per mezzo di questa relazione possiamo passare oltre l'evidenza della memoria e dei sensi. Se chiedete ad una persona perchè creda a qualche cosa di fatto, che le è lontana, come, ad esempio, se un suo amico è in campagna o in Francia, essa vi darà per ragione un'altra cosa di fatto; come una lettera ricevuta dall'amico, oppure l'aver conosciuto le sue risoluzioni e propositi anteriori. Un uomo che trovasse un orologio o un'altra macchina in un'isola deserta, ne concluderebbe che in quell'isola debbono esservi stati altre volte degli uomini. Tutti i nostri ragionamenti intorno a cose di fatto sono della stessa natura. In questi ragionamenti si suppone costantemente che vi sia una connessione fra il fatto presente e quello da cui lo si inferisce. Se non ci fosse nulla che li collegasse, l'inferenza sarebbe

completamente incerta. Perchè mai, se udiamo qualche suono articolato o un discorso razionale all'oscurità, ci sentiamo sicuri della presenza di altre persone? Perchè sono questi gli effetti dell'organizzazione e dell'azione umana, e strettamente connessi ad essa. Se così anatomizziamo tutti gli altri ragionamenti di questa specie, troveremo che sono fondati tutti sulla relazione di causa ed effetto, e che questa relazione può essere vicina o remota, diretta o collaterale. Ad esempio, il calore e la luce sono effetti collaterali del fuoco, e, appunto per questo un effetto, può essere inferito dall'altro.

Perciò, se noi vogliamo soddisfare il desiderio di conoscere la natura di questa sorta d'evidenza, che ci accerta delle cose di fatto, dovremo esaminare in qual maniera noi arriviamo alla conoscenza delle cause e degli effetti.

Oso affermare, come proposizione generale che non ammette eccezione, che la conoscenza della relazione di causa ed effetto non è, in nessun caso, raggiunta, ragionando a priori; ma sorge interamente dall'esperienza, quando noi troviamo che certi particolari oggetti sono costantemente uniti con altri. Se presentate un oggetto a una persona, forte quanto volete naturalmente nelle facoltà raziocinative, ed abile, basta che quell'oggetto le sia interamente nuovo, perchè non possa, anche esaminando accuratamente le qualità sensibili di quello, scoprire alcuna delle sue cause o dei suoi effetti. Supponete pure che Adamo fosse razionalmente perfetto appena creato; ma non avrebbe potuto indurre dalla fluidità e trasparenza dell'acqua che questa lo poteva soffocare, nè dalla luce e dal colore del fuoco che questo poteva consumarlo. Nessun oggetto scopre mai, per mezzo delle qualità che i sensi percepiscono, o le cause che l'hanno prodotto o gli effetti che ne sorgeranno; nè la nostra ragione, senza l'aiuto dell'esperienza, potrebbe mai trarre alcuna induzione intorno a cose esistenti e di fatto.

Questa proposizione, che le cause e gli effetti si scoprono non con la ragione ma con l'esperienza, sarà facilmente ammessa riguardo a quegli oggetti, che ci ricordiamo che c'erano una volta affatto ignoti; poichè sentiamo

ancora l'incapacità assoluta in cui ci trovavamo di prevedere quali effetti avrebbero prodotti. Se mostrate due pezzi ben lisci di marmo a una persona ignorante di fisica, non scoprirà mai che essi possono aderire in modo da richieder gran forza a separarli in linea retta, mentre non resisteranno punto a una pressione laterale. Si ammette facilmente che tutti quei fenomeni, che han poca somiglianza con gli avvenimenti ordinari della natura, non possono esser conosciuti che per via d'esperienza; e nessuno pensa che non si sarebbe potuto mai scoprire a priori l'esplosione della polvere o l'attrazione della calamita. E così non si trova alcuna difficoltà per attribuire all'esperienza la conoscenza di qualche intricato ingegno meccanico o di qualche secreta conformazione di parti. Chi mai asserirà di poter dare la ragione ultima, per cui il latte e il pane sono nutrimento adatto all'uomo e non alla tigre o al leone?

Ma la stessa verità non ci parrà, a prima vista, tanto evidente, quando considereremo fatti che ci sono divenuti familiari fin dalla nascita, i quali non si allontanano dall'ordine abituale della natura, e si suppone che dipendano dalle semplici qualità degli oggetti, senza ricorrere ad alcuna nascosta conformazione di parti. Noi siamo proclivi a pensare che potremmo scoprire questi effetti con le sole operazioni della ragione, senza aver bisogno d'esperienza. Noi ci illudiamo che se fossimo condotti all'improvviso in questo mondo potremmo subito dedurre che una palla di biliardo può comunicare il moto di un'altra; e che non ci occorrerebbe aspettare l'azione per decidersi con sicurezza intorno ad essa. Tale è l'influenza dell'abitudine che, dove essa è più potente, non solo ci nasconde la nostra ignoranza naturale, ma perfino se stessa, e sembra che non agisca, soltanto perchè agisce con la sua più grande potenza.

Le riflessioni che seguiranno basteranno, credo, a convincerci che tutte le leggi della natura e tutte le operazioni dei corpi senza eccezione, sono conosciute soltanto per esperienza. Se ci presentassero un oggetto, e fossimo dimandati di giudicare gli effetti che ne risulteranno senza ricorrere alle osserva-

zioni passate, in qual maniera, vi prego, dovrebbe comportarsi la mente in questa operazione? Dovrebbe inventare o immaginare qualche avvenimento, e farlo passare per effetto di quell'oggetto; ed è evidente che questa invenzione dovrebbe essere affatto arbitraria. La mente, anche con l'esame e con la ricerca più accurata, non può trovare l'effetto nella causa supposta; poichè l'effetto è totalmente differente dalla causa, e perciò non può essere mai scoperto in essa. Il moto della seconda palla da biliardo è un avvenimento completamente distinto dal moto della prima; nè c'è alcunchè nella prima che suggerisca il più piccolo indizio nella seconda. È un fatto che, se sollevate e poi abbandonate in aria una pietra o un pezzo di metallo, questo cade subito, ma, a considerar la cosa a priori, c'è nulla nella posizione della pietra o del metallo che faccia sorger l'idea di cader giù, piuttosto che quella di andar in su o di qualunque altro moto?

E come il nostro pensiero è arbitrario quando nell'immaginare o inventare qualche effetto particolare, in qualsiasi operazione naturale, non consulta l'esperienza; così arbitrario dobbiamo giudicare il legame o connessione supposta fra la causa ed effetto, che vincola l'uno all'altra, in modo da rendere impossibile che quella causa possa produrre un altro effetto. Quando io vedo, ad esempio, una palla di biliardo che corre diritta contro un'altra, anche supponendo che mi nasca per caso il pensiero del moto della seconda quale risultato del loro contatto o impulso, non potrei però io concepire la possibilità di altri mille avvenimenti differenti? Le palle potevano rimanere ferme, o la prima tornarsene indietro diritta, o scappare da uno dei lati in qualsivoglia direzione. Tutte queste supposizioni sono coerenti e concepibili. Perchè dovremmo dar la preferenza a una, che non è nè più coerente nè meno difficile a concepirsi delle altre? Tutti i nostri ragionamenti a priori non potranno mostrare alcun diritto a questa preferenza.

Per dirlo in poche parole, dunque, ogni effetto è un avvenimento distinto dalla sua causa. Nè potrebbe quindi esser scoperto nella causa, e il suo ritrovamento o concepimento

a *priori* dovrà dunque essere interamente arbitrario. Ed anche dopo che è stato suggerito, apparirà egualmente arbitraria la sua connessione con la causa, poichè ci saran sempre molti altri effetti che dovranno sembrare alla ragione altrettanto coerenti e naturali. Invano, perciò, pretenderemo di predire qualche singolo avvenimento, o inferire qualche causa od effetto, senza l'aiuto dell'osservazione e della esperienza.

Da ciò si scopre la ragione per cui i filosofi ragionevoli e modesti non hanno mai preteso di determinare la causa ultima di qualche operazione naturale, o di mostrare distintamente l'azione di quel potere, che produce qualche effetto particolare nel mondo. È riconosciuto che il massimo sforzo della ragione umana è di ridurre i principii produttori dei fenomeni naturali a una maggiore semplicità, e di risolvere i molti effetti particolari in poche cause generali, ragionando con la guida dell'analogia, dell'esperienza e dell'osservazione. Invano tenteremmo però di scoprire le cause di queste cause generali; nè mai alcuna particolare spiegazione di queste sarebbe tale da soddisfarci. Quelle sorgenti e principii primi sono totalmente nascosti ad ogni curiosità e indagine umana. L'elasticità, la gravità, la coesione delle parti, la comunicazione del moto per mezzo di impulso, sono probabilmente le cause ultime e i principii che potremo mai scoprire nella natura; e dovremo stimarci sufficientemente fortunati se, indagando e ragionando accuratamente, potremo seguir le tracce di quei fenomeni particolari fino a quei principii generali o presso ad essi. La più perfetta scienza naturale non fa che tenere un po' più lontana la nostra ignoranza; laddove, forse, la filosofia morale e la metafisica non servono che a scoprirne più larga parte. Così la filosofia ha per resultato la scoperta della cecità e debolezza umana, contro le quali ogni momento urtiamo, a dispetto dei nostri tentativi di schivarle e sfuggirle.

Nè la geometria, con tutta la sua accuratezza nel ragionare che la rende così giustamente famosa, potrebbe rimediare a questi difetti se venisse chiamata in aiuto delle scienze della natura, o condurci alla conoscenza delle cause ultime. Ogni

scienza in cui han parte le matematiche si fonda sulla supposizione che la natura ha stabilite certe leggi nelle sue operazioni; e i ragionamenti astratti sono impiegati, o nell'assistere l'esperienza nella scoperta di queste leggi, o nel determinare la loro influenza in casi particolari, quando questa dipende da un grado preciso di distanza e di quantità. Così, v'è una legge del movimento, scoperta con l'esperienza, che il momento o forza di qualche corpo in movimento sta nel prodotto della sua massa per la sua velocità; ne viene di conseguenza che una piccola forza può smuovere gli ostacoli più grandi e sollevare i pesi più gravi, se con qualche invenzione o macchina, ne possiamo accrescere la velocità in modo da renderla superiore alla sua antagonista. È vero che la Geometria ci aiuta nell' applicare questa legge, col darci le precise dimensioni di tutte le parti e figure che possono comporre qualche specie di macchina; ma però la scoperta della legge stessa è dovuta puramente all'esperienza e tutti i ragionamenti astratti del mondo non potrebbero farci fare un passo verso la sua conoscenza. Quando noi ragioniamo a *priori*, e consideriamo soltanto qualche oggetto o causa, quale appare allo spirito, indipendente da tutte le osservazioni, esso oggetto non potrebbe mai suggerirci la nozione di un altro oggetto distinto, quale il suo effetto; e molto meno poi, potrebbe mostrarci la loro connessione inseparabile ed inviolabile. Bisognerebbe essere molto sagaci per scoprire col ragionamento che il cristallo è l'effetto del calore, e il ghiaccio del freddo, senza avere prima conosciuto il modo d'operare di questi due stati.

PARTE II.

Ma la prima questione che abbiam posta non ha ancora avuto risposta soddisfacente. Ogni soluzione fa sorgere altre questioni così difficili come la precedente, e spinge ad altre indagini. Se si chiede: *Qual'è la natura di tutti i ragionamenti riguardanti le cose di fatto?*, la risposta adatta sembra essere, che la loro natura è d'esser fondati

sulla relazione di causa ed effetto. Quando poi chiediamo: Qual è il fondamento di tutti i nostri ragionamenti e conclusioni riguardanti quella relazione? si può rispondere con una sola parola: l'Esperienza. Ma se trasportati dalla nostra inclinazione alla ricerca, domandiamo: Qual'è il fondamento di tutte le conclusioni tratte dall'esperienza?, il rispondere implica una nuova questione che può essere più difficile a risolvere e a spiegare. I filosofi, che si dànno aria di superiorità e di sapienza, si trovano a mal partito, quando incontrano persone inclinate alla indagine, che li scacciano da ogni riparo e li stringono alla fine con qualche pericoloso dilemma. Il miglior metodo per impedire tale vergogna è d'essere modesti nelle nostre pretese; e meglio ancora di scoprire noi stessi le difficoltà prima che ci siano obiettate. In tal modo la nostra ignoranza stessa potrà diventare una specie di merito.

Io mi limiterò, in questo capitolo, a un facile cómpito, pretendendo di dare soltanto una risposta negativa alla questione qui proposta. Io dico, dunque, che, anche dopo che abbiamo avuto esperienza delle operazioni della causa e dell'effetto, le nostre conclusioni tratte da quella esperienza non sono fondate sul ragionamento, o su qualche altro procedimento dell'intelligenza. La quale proposizione richiede spiegazione e difesa.

Tutti ammetteranno che la natura ci ha tenuti molto lontani da tutti i suoi segreti, e ci ha concesso solo la conoscenza di poche qualità superficiali degli oggetti: poichè ci tiene celati quei poteri e quei principii dai quali appunto dipende interamente l'influenza di quegli oggetti fra loro. Cosa importa che i sensi ci informino del colore del peso e della consistenza del pane, quando nè sensi nè ragione possono mai informarci di quelle qualità che ne fanno un cibo adatto come nutrimento e sostenimento del corpo umano? La vista e il tatto ci dànno un'idea del moto attuale dei corpi; ma non possiamo neppur lontanamente concepire quella meravigliosa forza o potere, che manterrebbe un corpo per sempre in continuo moto, e che i corpi non perdono mai se non

col comunicarla ad altri. Ma, non ostante questa ignoranza dei poteri [1] e dei principii della natura, noi sempre presumiamo, vedendo qualità sensibili simili, che debbano avere simili forze, e aspettiamo che ne seguano effetti simili a quelli che noi abbiamo già sperimentato. Se ci fosse presentato un corpo di colore e di consistenza simile a quella del pane che abbiamo altra volta mangiato, non esiteremmo a ripetere l'esperienza, e saremmo certi di trarne lo stesso nutrimento e lo stesso sostentamento. Ora io sarei ben desideroso di conoscere il fondamento di questo processo dello spirito e del pensiero. Tutti concedono che non si conosce alcuna connessione fra le qualità sensibili e i poteri segreti; e, perciò, che lo spirito non è tratto a formare conclusioni intorno alla loro connessione regolare e costante, perchè possegga qualche conoscenza della loro natura. Si può concedere che l'*esperienza* passata possa informarci *direttamente* e con *certezza* soltanto intorno a quei precisi oggetti e a quel preciso spazio di tempo che fu conosciuto da essa: ma la questione principale su cui insisto è di sapere perchè questa esperienza può essere estesa al futuro, e ad altri oggetti che, per quanto ne sappiamo, possono essere simili soltanto in apparenza. Il pane che, prima mangiavo, mi nutriva; cioè, un corpo di certe qualità sensibili era dotato di segrete forze in quel tempo; ma ne segue che un altro pane debba nutrirmi pure in un altro tempo e che simili qualità sensibili debbano essere sempre accompagnate da eguali forze segrete? La conseguenza non sembra punto necessaria. Si deve riconoscere, almeno, che la conseguenza è stata tratta dalla mente, che si è fatto un passo, un processo del pensiero, una inferenza che ha bisogno di essere spiegata. Queste due proposizioni sono ben lungi dall'essere eguali: *Io ho trovato che un tale oggetto è stato sempre accompagnato da un tale effetto; e io prevedo che altri oggetti, che in appa-*

---

(1) La parola *potere* è qui adoprata in senso volgare ed ampio. Spiegarla più accuratamente aggiungerebbe evidenza all'argomento. Vedi la Sezione 7. [*Agg. Ed. F.*]

renza sono simili, saranno accompagnati da effetti simili. Io posso concedere volentieri, che una proposizione può essere giustamente derivata dall'altra; so, infatti, che ne è sempre derivata. Ma, se voi insistete che l'inferenza è fatta da una catena di ragionamenti, desidero che voi mostriate questi ragionamenti. La connessione fra queste proposizioni non è intuitiva. È richiesto che vi sia in mezzo uno strumento il quale renda capace la mente a trarre siffatta inferenza, se veramente vien tratta con ragionamento ed argomento. Qual sia poi tale strumento è cosa che sorpassa, confesso, la mia comprensione; e coloro che affermano che esso esiste realmente e che è l'origine di tutte le nostre conclusioni rispetto alle questioni di fatto, hanno l'obbligo di mostrarlo.

Questo argomento negativo deve diventar certamente, col tempo, assolutamente convincente, se molti penetranti ed abili filosofi rivolgeranno le loro ricerche per questa via; e nessuno potrà mai scoprire qualche proposizione che riconnetta o alcun passo intermediario che aiuti l'intelletto in questa conclusione. Ma, poichè la questione è ancora nuova, ogni lettore non può affidarsi tanto alla sua penetrazione fino al punto di concludere che, poichè un argomento sfugge alla sua ricerca, non esiste realmente. Perciò può esser necessario di avventurarsi a un lavoro ancora più difficile; e prendendo, a uno a uno, tutti i rami del sapere umano, tentare di mostrare che nessuno di quelli può darci un tale argomento.

Tutti i ragionamenti possono essere divisi in due specie, cioè nei dimostrativi, o riguardanti relazioni di idee, e in morali (1), riguardanti questioni di fatto e di esistenza. Appare evidente che in quel caso non vi sono argomenti dimostrativi, poichè non implica alcuna contradizione che il corso della natura abbia a cambiare, e che un oggetto, somigliante a quelli che abbiamo sperimentato, non possa essere accompagnato da effetti differenti o contrari. Non posso chiaramente e distintamente concepire che un corpo, che

---

(1) morali o probabili. [*Agg. Ed. E. F.*]

cade dalle nuvole, e che sotto altri aspetti rassomiglia alla neve, abbia però il gusto del sale e bruci come fuoco? V'è una proposizione più intelligibile dell'affermare che tutti gli alberi fioriranno in dicembre e in gennaio e si spoglieranno in maggio e giugno? Ora, qualunque cosa sia intelligibile e possa essere distintamente concepita, non implica contradizione, e non può esser provata falsa da nessun argomento dimostrativo o ragionamento astratto a priori.

Se noi, perciò, fossimo costretti dagli argomenti a porre fiducia nell'esperienza passata, e farla misura del nostro giudizio futuro; questi argomenti potrebbero essere soltanto probabili, ossia essere tali da considerar soltanto le questioni di fatto e l'esistenza reale, secondo la divisione sopra ricordata. Ma che non ci sia un argomento di questa specie deve apparire tostochè si accetti per solida e soddisfacente la nostra spiegazione di quella specie di ragionamento. Noi abbiamo detto che tutti gli argomenti concernenti l'esistenza sono fondati sulla relazione di causa ed effetto; che la nostra conoscenza di quella relazione è totalmente derivata dall'esperienza; e che tutte le nostre conclusioni sperimentali si fondano sulla supposizione che il futuro sarà conforme al passato. Cercare, quindi, la prova di quest'ultima supposizione con argomenti probabili o riguardanti l'esistenza, deve essere evidentemente un circolo vizioso, e prendere per ammesso ciò che è appunto in dubbio.

In realtà, tutti gli argomenti tratti dall'esperienza sono fondati sulla somiglianza, che noi scopriamo fra gli oggetti naturali, e per mezzo della quale siamo indotti ad aspettare effetti simili a quelli che abbiam trovato seguire da tali oggetti. E, per quanto nessuno, che non sia un pazzo o un mentecatto, avrà mai la pretesa di negare l'autorità dell'esperienza, e di respingere questa grande guida della vita umana; può essere certamente permesso a un filosofo di mostrarsi almeno così curioso, fin a esaminare il principio della natura umana, che conferisce questa potente autorità all'esperienza, e ci fa trarre giovamento da quella somiglianza che la natura ha posto fra oggetti differenti. In cause che ci appaiono simili,

ci aspettiamo simili effetti. A ciò somman tutte le nostre conclusioni sperimentali. Ora è evidente che, se questa conclusione fosse formata dalla ragione, sarebbe altrettanto perfetta subito, e per un solo esempio, quanto dopo un così lungo corso d'esperienze. Ma le cose vanno altrimenti. Nulla è più simile degli uovi fra loro, e pure nessuno, a causa di questa somiglianza apparente, aspetta di trovar lo stesso gusto e odore in tutti. Soltanto dopo un lungo corso di esperienze uniformi, d'ogni specie, noi possiamo aspettarci un legame fisso e una sicurezza riguardo ad un avvenimento. Ora, dov'è mai quel processo di ragionamento, che da un caso trae una conclusione così differente da quella che trae da cento casi, che pur non sono in nessun modo differenti da quel solo? Io propongo questa questione tanto per essere istruito, quanto per sollevare difficoltà. Io non posso trovare, non posso immaginare un tale ragionamento. Ma la mia mente è sempre aperta ad essere istruita, se qualcheduno vuol degnarsi di farlo.

Se poi si dicesse, che da un numero d'esperienze uniformi noi *inferiamo* una connessione fra le qualità sensibili e i poteri segreti; confesso che ciò mi parrebbe la stessa difficoltà, posta in termini differenti. Ritorna ancora la questione: su qual processo d'argomenti si fonda questa *inferenza*? Dov'è il termine di mezzo, le idee frapposte, che congiungono proposizioni così lontane una dall'altra? Si è confessato che il colore, la consistenza, e le altre qualità sensibili del pane non sembrano, di per loro, avere alcuna connessione con i poteri segreti di nutrizione e di sostentamento. Poichè altrimenti potremmo inferir questi segreti poteri dal primo mostrarsi di queste qualità sensibili, senza l'aiuto dell'esperienza; contrariamente alle vedute di tutti i filosofi, e contrariamente ai semplici dati di fatto. Ecco qui il nostro stato naturale d'ignoranza rispetto ai poteri e all'influenza di tutti gli oggetti. Come si è rimediato a ciò con l'esperienza? Essa ci mostra soltanto un numero di effetti uniformi, risultanti da certi oggetti, e ci insegna che questi oggetti particolari, in quel tempo particolare, eran dotati di tali forze

e poteri. Quando appare un nuovo oggetto, dotato di simili qualità sensibili, noi ci aspettiamo poteri e forze simili, e prevediamo un effetto simile. Da un corpo di colore e di consistenza eguale a quella del pane, ci attendiamo egual nutrizione e sostentamento. Ma questo è certo un passo e un progresso della mente che ha bisogno d'essere spiegato. Quando uno dice: io ho trovato, in tutti i casi passati, tali qualità sensibili unite con tali segreti poteri; e quando dice: simili qualità sensibili saranno sempre congiunte con simili poteri segreti; egli non è colpevole di tautologia, nè queste proposizioni sono sotto ogni rispetto le stesse. Voi dite che una proposizione è un'inferenza da un'altra. Ma dovete confessare che l'inferenza non è intuitiva, e neppure dimostrativa; e di qual natura è dunque? Dire che è sperimentale, è dar per ammesso quel che è in dubbio. Poichè tutte le inferenze tratte dall'esperienza suppongono, come loro fondamento, che il futuro rassomiglierà al passato, e che poteri simili saranno uniti a simili qualità sensibili. Se ci fosse qualche sospetto che il corso della natura potesse cambiare, e che il passato non servisse di regola per il futuro, ogni esperienza diventerebbe inutile e non potrebbe dare origine ad alcuna inferenza o conclusione. È impossibile, perciò, che degli argomenti tratti dall'esperienza possan provare questa rassomiglianza del passato col futuro; poichè tutti questi argomenti sono fondati sulla supposizione di quella rassomiglianza. Sia pure ammesso che il corso delle cose è stato sempre regolare; questo solo, senza alcun argomento o inferenza nuova, non prova che per il futuro continuerà così. Invano pretendete di avere imparato la natura dei corpi dalla vostra esperienza passata. La loro natura segreta e, per conseguenza, tutti i loro effetti ed inferenze possono cangiare, senza alcun cangiamento nelle loro qualità sensibili. Ciò accade talvolta rispetto a certi oggetti; perchè non potrebbe accadere sempre rispetto a tutti? Quale logica, quale processo d'argomenti ci assicura contro questa supposizione? La mia pratica, voi rispondete, confuta i miei dubbii. Ma voi non intendete il significato della mia domanda.

Come uomo attivo, sono pienamente soddisfatto di ciò; ma come filosofo, cioè come un curioso, per non dire scettico, ho bisogno di imparare su che cosa si fonda questa inferenza. Nessuna lettura, nessuna ricerca ha potuto finora togliere questa mia difficoltà, e rendermi soddisfatto in una questione di tanta importanza. Posso io far di più che proporre la difficoltà al pubblico, anche se, forse, con poca speranza d'ottenere una soluzione? Per tal via, almeno, ci accorgeremo della nostra ignoranza, se non aumenteremo le nostre conoscenze.

Debbo confessare che è colpevole di un'arroganza imperdonabile colui che conclude che un argomento non esiste, perchè è sfuggito alla sua investigazione. Io debbo anche confessare, che, se anche tutti i saggi si occupassero per molte età in infruttuose ricerche su qualche soggetto, sarebbe pure avventato il concludere positivamente che quel soggetto passa tutta la comprensione umana. Anche se noi esaminiamo tutte le sorgenti della nostra conoscenza, e concludiamo che esse sono inadatte per tale problema, può rimaner tuttavia il sospetto che l'enumerazione non sia completa e l'esame non sia accurato. Ma riguardo al problema presente vi sono alcune considerazioni che sembrano allontanare ogni accusa di arroganza, o sospetto di errore.

È certo che i contadini più ignoranti e stupidi, e anche i bambini e persino le bestie irragionevoli, si sviluppano con l'esperienza e imparano le qualità degli oggetti naturali osservando gli effetti che da quelli risultano. Quando un bambino ha provato la sensazione di dolore col toccare la fiamma d'una candela, egli sarà ben attento a non porvi più la mano accanto; poichè si aspetterà un effetto simile da una causa che è simile nelle sue apparenze e qualità sensibili. Se voi affermate perciò che l'intelligenza del fanciullo è tratta a questa conclusione da qualche processo d'argomentazione o raziocinazione, io posso a buon diritto domandarvi di presentare quell'argomento; nè voi potete pretendere di sfuggire a una domanda così giusta. Voi non potete dire che l'argomento è astruso, e può sfuggire alla vostra ricerca;

poichè voi confessate che è così semplice da esserne capace un ignaro fanciullo. Se quindi esitate un momento, o se, dopo aver riflettuto, presentate qualche argomento intricato o profondo, con ciò soltanto voi date per perduta la partita e confessate che non è il ragionamento che ci spinge a supporre il passato rassomigliante al futuro, e ad aspettare effetti simili da cause che sono simili in apparenza. Ecco la proposizione che io volevo rafforzare in questa sezione. Se io ho ragione, non pretendo d'aver fatto nessuna grande scoperta. Se poi ho torto, devo riconoscere da me stesso d'essere invero uno scolaro molto arretrato; poichè non posso scoprire un argomento, il quale pare mi fosse perfettamente familiare, molto prima che io escissi dalla culla.

SEZIONE V

Soluzione scettica di questi dubbii.

PARTE I.

La passione per la filosofia, come quella per la religione, sembra soggetta al seguente inconveniente: che, sebbene diretta al miglioramento dei nostri costumi, e all'estirpazione dei nostri vizii, può servire se usata in modo imprudente, a nutrire soltanto, una inclinazione predominante e a spingere la mente, con risoluzione più determinata, verso quel lato, che già ci alletta anche troppo per propensione e tendenza del nostro temperamento naturale. È certo che, continuando ad aspirare alla magnanima fermezza del saggio filosofo, e a sforzarci di confinare i nostri piaceri assolutamente dentro le nostre menti, possiamo finire col rendere la nostra filosofia simile a quella di Epitteto e degli altri Stoici, cioè, soltanto a un sistema d'egoismo più raffinato; e cavillando fuggire da tutte le virtù, come dai piaceri della socievolezza. Quando noi studiamo con attenzione la varietà della vita umana, e volgiamo tutti i nostri pensieri alla vana e transitoria natura delle ricchezze e degli onori, noi non facciamo, forse, che continuamente adulare la nostra indolenza naturale, la quale, restia al trambusto del mondo e allo strapazzo degli affari, cerca una scusa ragionevole, per darsi pienamente e senza freno all'ozio.

V'è tuttavia una specie di filosofia che sembra poco soggetta a questo inconveniente, perchè non si accorda con nessuna disordinata passione della mente umana, nè può mescolarsi con alcun affetto o propensione; e questa è la filosofia accademica o scettica. Gli accademici parlano sempre

del dubbio e della sospensione del giudizio, del pericolo di determinazioni affrettate, del restringere a confini molto limitati le ricerche dell'intelligenza, e del rinunciare a tutte le speculazioni che non rientrano nel cerchio della vita e della pratica comune. Perciò nulla può essere più contrario di una tale filosofia alla supina indolenza della mente, alla sua arroganza temeraria, alle sue superbe pretese, alla sua credulità superstiziosa. Essa mortifica tutte le passioni, salvo l'amore per la verità: nè quella passione è mai, nè può esser mai sentita troppo. Stupisce, perciò, che questa filosofia, la quale in quasi tutti i casi dovrebbe essere ritenuta innocua, debba esser soggetta a tanti rimproveri e censure senza fondamento. Ma forse proprio quella circostanza che la rende così innocua, è quella che la espone principalmente all'odio e al risentimento pubblico. Poichè non adula le passioni irregolari, si conquista pochi partigiani; e, poichè si oppone a tanti vizii e follie, solleva contro di sè un'abbondanza di nemici, che la stigmatizzano come libertina, profana e irreligiosa.

Nè dobbiamo temere che questa filosofia, mentre si sforza di limitare le nostre ricerche alla vita quotidiana, debba mai scalzare i ragionamenti su i quali questa si fonda, e far giungere i suoi dubbii fino al punto di distruggere ogni azione, come ogni speculazione. La natura manterrà sempre i suoi diritti, e prevarrà alla fine sopra ogni ragionamento astratto di qualunque sorta sia. Per quanto possiamo concludere, come per esempio nella sezione che precede, che in tutti i ragionamenti tratti dall'esperienza, v'è un passo che la mente compie senza il sostegno di qualche argomento o processo dell'intelligenza, non v'è pericolo che questi ragionamenti dai quali dipende quasi tutta la conoscenza, siano mai menomati da siffatta scoperta. Se la mente non è costretta da argomenti a compiere questo passo, essa può essere indotta da qualche altro principio d'egual peso e autorità; e quel principio conserverà la sua influenza fin quando la natura umana resterà la stessa. Sapere poi che cosa sia quel principio, val bene le fatiche di una ricerca.

Supponete una persona la quale, dotata delle più forti facoltà di ragionamento e di riflessione, penetri all'improvviso in questo mondo; essa invero osserverebbe immediatamente una continua successione di oggetti, ed un avvenimento seguente l'altro; ma non le riescirebbe scoprir nulla di più. Essa non riescirebbe a raggiungere subito, per via di qualche ragionamento, l'idea di causa e di effetto; poichè i poteri particolari, dai quali sono compiute tutte le operazioni naturali, non appaiono mai ai sensi; nè è ragionevole concludere, soltanto perchè un avvenimento, in un caso, ne precede un altro, che perciò il primo è la causa e il secondo l'effetto. La loro congiunzione potrebbe essere arbitraria e causale. Non vi potrebbe essere alcuna ragione per inferire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. Per dirlo in breve una tale persona, senza una maggiore esperienza, non potrebbe impiegare le sue congetture e ragionamenti intorno a qualche materia di fatto, o esser sicuro di qualche cosa all'infuori di ciò che fosse immediatamente presente alla sua memoria e ai suoi sensi. Supponete ancora che essa abbia acquistato maggiore esperienza, e abbia vissuto così a lungo nel mondo da avere osservato che oggetti o avvenimenti simili sono costantemente congiunti insieme. Quale sarebbe la conseguenza di questa esperienza? Quella persona dedurrebbe immediatamente l'esistenza di un oggetto dall'apparire dell'altro. Tuttavia, con tutta la sua esperienza, non avrebbe acquistato alcuna idea o conoscenza del potere segreto, per via del quale un oggetto ne produce un altro; nè sarebbe stata costretta, per qualche processo di ragionamento, a trarre questa inferenza. Pure essa si trova costretta a trarla, e per quanto potesse esser convinta che la sua intelligenza non ha alcuna parte in tale operazione, continuerebbe tuttavia nello stesso corso di idee. V'è qualche altro principio, che la costringe a formare una tale conclusione.

Questo principio è il Costume o Abitudine. Poichè, dovunque la ripetizione di qualche atto od operazione particolare produce una propensione a rinnovare lo stesso atto od operazione, senza esser costretta da qualche ragiona-

mento o processo intellettuale, noi diciamo sempre che questa propensione è l'effetto del costume. Usando quella parola, non pretendiamo di aver dato l'ultima ragione di una tale propensione. Noi indichiamo soltanto un principio della natura umana, che è universalmente riconosciuto e ben noto per i suoi effetti. Forse noi non possiamo spingere le nostre ricerche più lungi, o pretendere di scoprire la causa di questa causa; ma dobbiamo contentarci di essa come l'ultimo principio che possiamo presentare di tutte le nostre conclusioni tratte dall'esperienza. Ci è soddisfazione sufficiente arrivare fin là, senza che ci stiamo a lagnare della ristrettezza delle nostre facoltà, perchè non ci conducono più innanzi. Ed è certo che noi mettiamo innanzi una proposizione che per lo meno è molto intelligibile, se non vera, quando affermiamo che, dopo la costante congiunzione di due oggetti, come per esempio fiamma e calore, peso e solidità, noi siamo determinati dall'abitudine soltanto ad aspettarci l'uno quando l'altro si mostra. Anzi quest'ipotesi sembra la sola che spieghi la difficoltà del perchè noi da cento esempii possiamo trarre un'inferenza, che non saremmo capaci di trarre da un solo caso, che non è, sotto tutti gli aspetti, differente da quello. La ragione è incapace di un siffatto cangiamento. Le conclusioni, che essa trae considerando qualche circolo, sono le stesse che formerebbe osservando tutti i circoli del mondo. Ma nessuno, per aver visto solamente un corpo muoversi dopo esser stato spinto da un altro, potrebbe inferirne che ogni altro corpo si muoverebbe per un simile impulso. Perciò tutte le inferenze tratte dall'esperienza sono effetti dell'abitudine, e non del ragionamento (1).

---

(1) Nulla è più abituale per gli scrittori, anche di soggetti morali, politici o fisici, del distinguere fra la ragione e l'esperienza, e di supporre che queste specie d'argomentazioni sono interamente differenti. Le prime sono prese dal puro resultato delle nostre facoltà intellettuali, che considerando a priori la natura delle cose, ed esaminando gli effetti che debbono seguire dalla loro operazione, stabiliscono particolari principii di scienza e di filosofia. Si suppone che questi ultimi derivino interamente dal senso e dall'osservazione, per via dei quali impariamo quello che è attualmente resultato dall'operazione di oggetti particolari, e siamo quindi capaci di inferire quello che ne risulterà per

L'abitudine, quindi, è la grande guida della vita umana. Soltanto questo principio ci rende utile l'esperienza e ci fa aspettare, per il futuro, un séguito di avvenimenti simile a quelli che ci sono apparsi nel passato. Senza l'influenza dell'abitudine, noi saremmo interamente ignoranti di ogni questione di fatto, fuori di quelle che ci sono immediatamente presenti alla memoria e ai sensi. Noi non sapremmo mai adattare i mezzi ai fini o impiegare i nostri poteri naturali a produrre qualche effetto. Ogni azione sarebbe finita, come anche la principale parte della speculazione.

Ma sarà bene notare, qui, che, sebbene le nostre conclusioni tratte dall'esperienza ci portino oltre la nostra memoria e i sensi, e ci assicurino di cose di fatto, che sono avvenute nei paesi più distanti e nelle età più remote; pure alcuni fatti debbono essere sempre presenti ai sensi e alla memoria, dai quali possiamo partire per trarre queste con-

---

il futuro. Così, per esempio, le limitazioni e restrinzioni del governo civile ed una costituzione legale, possono esser difesi, sia partendo dalla ragione, la quale, riflettendo alla grande fragilità e corruzione della natura umana, insegna che a nessuno ci si può fidare sicuramente, s'egli ha autorità illimitata; sia partendo dall'esperienza e dalla storia, che c'informano degli enormi abusi che l'ambizione ha compiuto in ogni tempo e paese quando le era stata data una fiducia così imprudente.

La stessa distinzione fra la ragione e l'esperienza viene mantenuta in tutte le nostre deliberazioni riguardanti la condotta della vita; poichè l'uomo di Stato, il generale, il medico, e il mercante sperimentato, vien creduto e seguito; e il novizio non pratico, sia pur dotato di qualunque naturale facoltà, è disprezzato e abbandonato. Per quanto si conceda che la ragione possa formare delle congetture molto plausibili rispetto alle conseguenze di un dato particolare modo di condursi in date particolari circostanze; essa è sempre supposta imperfetta, senza l'aiuto dell'esperienza, che sola è capace di dare stabilità e certezza alle massime derivate dallo studio e dalla riflessione. Ma per quanto questa distinzione sia così universalmente accettata, tanto negli atti della vita attiva che speculativa, non ho scrupolo a dichiarare che essa è, in fondo, erronea e, per lo meno, superficiale. Se noi esaminiamo quegli argomenti che, in ciascuna delle scienze sopra ricordate, sono supposti essere puri effetti del ragionamento e della riflessione, si troverà che finiscono in qualche principio generale o conclusione per il quale non possiamo presentare altra ragione che l'osservazione e la esperienza. L'unica differenza fra essi e quelle massime che sono stimate volgarmente il resultato della pura esperienza, è che i primi non possono essere stabiliti senza qualche processo di pensiero e qualche riflessione su ciò che abbiamo osservato, a fin di distinguerne le circostanze e tracciarne le conseguenze; lad-

clusioni. Un uomo, che trovasse in un paese deserto i resti di un edifizio di lusso, ne concluderebbe che il paese fu, in tempi antichi, coltivato da abitanti inciviliti; ma, se nulla di simile a quello incontrasse, non potrebbe mai trarre quell'inferenza. Noi impariamo gli avvenimenti delle prime età dalla storia; ma allora dobbiamo scorrere i volumi che ce ne istruiscono, e quindi salire con le nostre conclusioni di testimonio in testimonio, finchè giungiamo ad essere i testimoni oculari di quei lontani avvenimenti. In breve, se noi non partiamo da qualche fatto presente alla memoria o ai sensi, i nostri ragionamenti riescono puramente ipotetici; e, per quanto ciascun anello possa esser legato con gli altri, tutta la catena delle inferenze non avrebbe nulla che la potesse sostenere, nè si potrebbe mai, per via di quella, arrivare alla conoscenza di qualche esistenza reale. Se io domando perchè voi credete qualche particolare materia di fatto, che

---

dove dei secondi l'avvenimento sperimentato è esattamente e pienamente simile a ciò che inferiamo come resultato di qualche situazione particolare.

La storia di un Tiberio o di un Nerone ci fa temere una simile tirannia, se i nostri re fossero liberi dalle restrinzioni delle leggi e dei parlamenti; ma l'osservazione di qualche frode o crudeltà nella vita privata basta, con l'aiuto di un po' di riflessione, a darci lo stesso timore; poichè essa basta come esempio della corruzione generale della natura umana e mostra il pericolo nel quale incorriamo riponendo un'intera fiducia nel genere umano. In ambedue i casi l'esperienza è l'ultimo fondamento delle nostre inferenze e conclusioni.

Non v'è uomo così giovane e privo di esperienza da non essersi formato, per via di osservazione, molte massime generali e giuste riguardanti gli affari umani e la condotta della vita; ma bisogna confessare che, quando costui le porrà in pratica, sarà estremamente soggetto all'errore, finchè il tempo e un'esperienza più prolungata non avranno rese più elastiche queste massime, ed insegnato a lui il loro uso e l'applicazione migliore. In ogni situazione o avvenimento, vi sono molte circostanze particolari ed in apparenza minute, che l'uomo di grande ingegno è, a prima vista, capace di dominare, per quanto l'esattezza delle conclusioni e, per conseguenza, la prudenza della sua condotta ne dipendano interamente. Non sto a ricordare che per un giovane principiante, le osservazioni e le massime generali non si presentano sempre in occasioni adatte, nè possono essere applicate immediatamente con la calma e le distinzioni necessarie. La verità è questa: che un ragionatore non esperimentato non potrebbe essere affatto un ragionatore, se egli non avesse assolutamente esperienza; e, quando noi attribuiamo a qualcheduno quel carattere, noi l'intendiamo solo in un senso comparativo, e supponiamo che sia in possesso d'esperienza, in un grado maggiore o minore.

voi riferite, voi dovete mostrarmi qualche ragione; e questa ragione sarà qualche altro fatto connesso col precedente. Ma, poichè non potete procedere a questa maniera, *in infinitum*, dovete almeno finire con qualche fatto che è presente alla memoria e ai sensi vostri; o dovete ammettere che la vostra credenza è interamente priva di fondamento.

Qual'è, dunque, la conclusione di tutto ciò? Una semplicissima; per quanto, convien confessarlo, ben lontana dalle teorie comuni della filosofia. Ogni credenza di cose di fatto e di realtà esistenti è derivata soltanto da qualche oggetto, presente alla memoria e ai sensi, e da una congiunzione abituale fra quello e qualche altro oggetto. O, in altre parole: avendo trovato, in molti casi, che due specie di oggetti, fiamma e calore, neve e freddo, sono sempre state congiunte insieme; se la fiamma o la neve si presentano di nuovo ai sensi, la mente è portata dall'abitudine ad aspettarsi caldo o freddo, e a credere che una tale qualità esiste e si manifesterà, se quegli oggetti saranno più prossimi a noi. Questa credenza è il resultato necessario del porre la mente in tali circostanze. È un'operazione dell'anima che in tali nostre condizioni è così inevitabile come lo svegliarsi della passione dell'amore allorchè riceviamo beneficii, o dell'odio, quando riceviamo ingiuria. Tutte queste operazioni sono specie di istinti naturali, che nessun ragionamento o processo del pensiero e dell'intelligenza può, nè produrre nè impedire.

A questo punto ci sarebbe permesso di fermarci nelle nostre ricerche filosofiche. Nella maggior parte delle questioni, noi non possiamo fare un passo di più; e in tutte le questioni, dobbiamo terminare alla fine qui, dopo tutte le più incessanti e curiose ricerche. Ma la nostra curiosità ci sarà perdonata e forse lodata se ci condurrà a ricerche ulteriori e ci farà esaminare più accuratamente la natura di questa credenza e della congiunzione abituale dalla quale deriva. Con questo mezzo troveremo alcune spiegazioni ed analogie che ci soddisferanno o soddisferanno almeno quelli che amano le scienze astratte e si confortano di speculazioni che, per quanto accurate, contengono ancora un elemento di dubbio e di in-

certezza. La rimanente parte di questo saggio non è fatta per lettori di un gusto differente, e le ricerche che vengono dipoi possono esser bene intese anche se si trascuri quella.

PARTE II.

Nulla è più libero dell'immaginazione umana; e, per quanto non possa oltrepassare quell'originale quantità di idee che le forniscono i sensi interni ed esterni, essa ha un potere illimitato di mescolare, comporre, separare e dividere queste idee, in tutte le varietà di creazione letteraria e visiva. Essa può inventare un séguito di avvenimenti, con tutta l'apparenza della realtà, attribuire loro un tempo e luogo particolare, concepirli come esistenti, e dipingerli fuori di sè con tutte le circostanze che appartengono a quei fatti storici cui crede con la massima certezza. In che, dunque, consiste la differenza tra una tale finzione e la credenza? Essa non riposa soltanto su qualche idea peculiare, che è connessa con una concezione tale da dominare il nostro assentimento e che manchi ad ogni finzione conosciuta. Poichè, siccome la mente ha autorità su tutte le sue idee, potrebbe volontariamente annettere questa idea particolare ad ogni finzione, e, per conseguenza riescire a credere qualunque cosa le piaccia; contrariamente a quanto noi troviamo con l'esperienza giornaliera. Noi possiamo, nella nostra concezione, unir la testa di un uomo al corpo di un cavallo; ma non abbiamo il potere di credere che un tale animale sia mai esistito realmente.

Da ciò risulta che la differenza fra la finzione e la credenza riposa su qualche sentimento o sensazione che è legata alla seconda e non alla prima, e che non dipende dalla volontà, nè può, quindi esser comandata a piacere. Essa dev'essere eccitata dalla natura, come tutti gli altri sentimenti, e deve sorgere dalla situazione particolare in cui la mente è posta in qualche occasione particolare. Dovunque qualche oggetto si presenta alla memoria o ai sensi, esso trasporta immediatamente l'immaginazione, per forza di abitudine, a concepire quell'oggetto che le è ordinariamente congiunto; e

questa forza di concezione è accompagnata da un sentimento o sensazione differente dai vaganti sogni della fantasia. In ciò consiste tutta la natura particolare della credenza. Poichè tanto come non v'è materia di fatto che noi crediamo così fermamente che non possiamo concepirla contraria, non vi sarebbe alcuna differenza fra la concezione, cui diamo il nostro assenso, e quella che è respinta, se non fosse per qualche sentimento, che distingue quella dall'altro. Se io vedo una palla da biliardo, che si muove verso un'altra sopra una tavola liscia, io posso ben concepire che essa si fermi per un contatto. Questa concezione non implica alcuna contradizione; ma tuttavia è sentita molto differentemente da quella con la quale mi rappresento l'urto e il moto comunicato da una palla all'altra.

Se noi tentassimo di dare una definizione di questo sentimento, noi troveremmo forse il cómpito molto difficile, se non impossibile; nello stesso modo che se noi tentassimo di definire il sentimento del freddo e la passione dell'ira a una creatura, che non avesse avuto mai alcuna esperienza di questi sentimenti. Credenza è il nome vero e proprio di questo sentimento; e nessuno si troverà impacciato per conoscere il senso di quel termine; perchè ogni uomo è in ogni momento cosciente del sentimento che esso rappresenta. Non sarebbe però disadatto il tentare una descrizione di questo sentimento; con la speranza di potere, per quella via, giungere a qualche analogia che possa darcene una più perfetta spiegazione. Io dico, dunque, che la credenza non è nulla più che una concezione più vivace, vivente, efficace, ferma, salda di ciò che l'immaginazione da sola sia mai capace di raggiungere. La varietà dei termini, che può sembrare così poco filosofica, è usata soltanto per esprimere quell'atto della mente che rende la realtà, o ciò che è preso per realtà, più presente a noi che non le finzioni, fa che pesino di più sul pensiero e dà loro un'influenza superiore sulle passioni e sull'immaginazione. Purchè noi ci accordiamo sulla cosa, è inutile stare a disputare sui termini. L'immaginazione ha potere su tutte le sue idee e può unirle, mescolarle e variarle in tutti i modi possibili. Essa può concepire oggetti inventati

con tutte le circostanze di tempo e di spazio. Può porle, in certo modo, dinanzi ai nostri occhi, nei loro veri colori, proprio come se fossero esistiti. Ma, poichè è impossibile che questa facoltà dell'immaginazione raggiunga, da sola, la credenza, è evidente che la credenza non consiste nella peculiare natura o ordine delle idee, ma nella *maniera* con cui è concepita e nella *sensazione* con cui è provata dalla mente. Confesso che è impossibile spiegare perfettamente questa sensazione o maniera di concezione. Possiamo, sì, far uso di parole che esprimano qualcosa di simile; ma il suo nome vero e proprio, come prima l'osservammo, è *credenza*, termine che ognuno intende sufficientemente nella vita quotidiana. Quanto alla filosofia, non possiamo andare più in là dell'asserzione che *credenza* è qualche cosa di sentito dallo spirito che distingue le idee del giudizio dalle finzioni dell'immaginazione. Essa dà loro maggior peso ed influenza, le fa apparire di più grande importanza, le rinforza nella mente, e le rende il principio regolativo delle nostre azioni. Io odo ora, per esempio, la voce d'una persona con la quale sono in relazione; e il suono viene dalla stanza vicina. L'impressione de' miei sensi trasporta il mio pensiero alla persona, insieme con tutti gli altri oggetti che la circondano. Io li dipingo fuori di me stesso come esistenti presentemente, con le stesse qualità e relazioni che sapevo che prima possedevano. Queste idee si impossessano della mia mente più fortemente che non le idee di un castello incantato. Noi le sentiamo in modo differentissimo, ed hanno su noi maggiore influenza d'ogni sorta, per produrre piacere o dolore, gioia o pena.

Prendiamo dunque tutta questa dottrina nel suo insieme; e, se ammettiamo che il sentimento della credenza non è altro che una concezione più intensa e potente di quella che accompagna le pure finzioni dell'immaginazione, e che questa *maniera* di concezione sorge da una congiunzione abituale dell'oggetto con qualche cosa di presente alla memoria e ai sensi, credo che non ci sarà difficile, con queste supposizioni, di trovare altre operazioni della mente analoghe a quella, e di trovare la traccia di questi fenomeni in principii più generali.

Abbiamo già osservato che la natura ha stabilito connessioni fra le idee particolari, e che appena un'idea si presenta al nostro pensiero, subito introduce il suo correlativo e attira la nostra attenzione su quella con un facile ed insensibile movimento. Questi principii di connessione od associazione li abbiamo ridotti a tre, cioè, Rassomiglianza, Contiguità e Causa; i quali sono i soli legami che uniscono insieme i nostri pensieri, e generano quel corso regolare di riflessione e di discorso che, in un grado maggiore o minore, si trova presso tutti gli uomini. Ora sorge una questione, dalla quale dipenderà la soluzione delle presenti difficoltà. Non avviene in tutte queste relazioni che, quando uno degli oggetti è presentato ai sensi o alla memoria, la mente non soltanto è condotta a concepire il suo correlativo, ma giunge anche a una concezione più salda e forte di quella che altrimenti sarebbe stata capace di raggiungere? Questo sembra essere il caso di quella credenza che sorge dalle relazioni di causa ed effetto. E, se lo stesso avviene per le altre relazioni o principii d'associazione, questo potrebbe essere stabilito come una legge generale, che si verifica in tutte le operazioni della mente.

Noi possiamo dunque osservare, come primo dato sperimentale per il nostro presente intento, che, al mostrarsi del ritratto di un amico assente, la nostra idea di lui è evidentemente vivificata dalla rassomiglianza, e che ogni passione, che quell'idea cagiona, sia di gioia che di dolore, acquista nuova forza e vigore. A produrre questo effetto concorre tanto la relazione quanto l'impressione presente. Se il ritratto non avesse rassomiglianza con l'amico, o almeno non fosse fatto per averla, non condurrebbe mai a lui il nostro pensiero. E, se poi fosse assente il ritratto come la persona, per quanto la mente possa passare dal pensiero dell'uno a quello dell'altra, essa sente che la sua idea è piuttosto indebolita che vivificata da questa transizione. Noi abbiamo piacere vedendo il ritratto di un amico, se ci vien posto dinnanzi; ma, se lo allontanano da noi, preferiamo guardare lui direttamente, anzichè riflesso in una immagine, che è tanto distante quanto oscura.

Le cerimonie della religione *cattolica romana* possono essere considerate come esempii della stessa natura. I devoti di questa strana superstizione usano scusare le mascherate che sono loro rinfacciate, col fatto che i loro gesti e moti esteriori, le loro azioni, hanno il buon effetto di ravvisare la loro devozione e di eccitare il loro fervore, che altrimenti diminuirebbe se diretto totalmente a oggetti distanti e immateriali. Noi adombriamo — dicono — gli oggetti della nostra fede in simboli e immagini sensibili e ce li rendiamo, quei simboli, più presenti di quel che non ci sarebbe possibile fare soltanto con una veduta e contemplazione intellettuale. Gli oggetti sensibili hanno sempre un'influenza maggiore sulla fantasia che ogni altra cosa; e questa influenza essi la conferiscono facilmente a quelle idee, alle quali si riferiscono e che rassomigliano loro. Io trarrò soltanto da queste pratiche e da questo ragionamento, che l'effetto della nostra rassomiglianza nel ravvisare le idee è molto comune; e, siccome in tutti i casi deve concorrere una rassomiglianza con una impressione presente, così siamo abbondantemente forniti di dati sperimentali per provare la realtà del principio precedente.

Possiamo aggiungere forza a questi dati sperimentali con altri di una specie differente, considerando tanto gli effetti della *contiguità* quanto quelli della *rassomiglianza*. È certo che la distanza diminuisce la forza di ogni idea, e che, quando noi ci avviciniamo a qualche oggetto, anche se da sè non si scopre ai nostri sensi, esso opera sulla mente con un'influenza che imita un'impressione immediata. Il pensare a qualche oggetto trasporta con facilità la mente a ciò che è contiguo; ma è soltanto l'attuale presenza di un oggetto che la trasporta con superiore vivacità. Quando io sono a poche miglia da casa, qualunque cosa ad essa si riferisce mi tocca più strettamente di quando io sono duecento miglia distante; sebbene anche a questa distanza il solo riflettere a qualche cosa dei miei amici o della famiglia mi produca naturalmente un'idea di loro. Ma, poichè, in quest'ultimo caso, ambedue gli oggetti della mente sono idee; nonostante

che sia facile il passaggio dall'uno a l'altro, pure quel passaggio da solo non è capace di dare una vivacità superiore ad alcuna delle idee, per mancanza di qualche impressione immediata [1].

Nessuno può dubitare che la relazione di causa abbia la stessa influenza delle altre due relazioni di rassomiglianza e di contiguità. La gente superstiziosa è innamorata delle reliquie dei santi e dei beati, per la stessa ragione per la quale cerca dei simboli e delle immagini a fine di ravvivar la sua devozione e formarsi una concezione più intima e forte di quelle vite esemplari, che essa desidera imitare. Ora è evidente che una delle migliori reliquie, che un bigotto si possa procurare, sarebbe un lavoro escito dalle mani di un santo; e, se i suoi abiti e la sua mobilia sono posti nella stessa categoria di lui, ciò avviene perchè essi una volta gli servivano, e eran mossi e usati da lui; sotto il quale rispetto devono essere considerati come effetti imperfetti, e connessi con il santo da una catena di conseguenze più breve di ogni altra con la quale ci potesse esser nota la realtà della sua esistenza.

Supponete che ci fosse presentato il figlio di un amico, da lungo tempo assente o morto: è evidente che questo oggetto farebbe istantaneamente rivivere la sua idea correlativa, e richiamare al nostro pensiero tutte le intimità e familiarità passate, con colori più vivaci di quelli che ci sarebbero apparsi altrimenti: ecco un altro fenomeno che sembra provare il principio su-ricordato. Noi possiamo osservare

---

(1) « Naturane nobis, inquit, datum dicam, an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem, quem accepimus primum hic disputare solitum: cuius etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speusippus, hic Xenocrates, hic eius auditor Polemo; cuius ipsa illa sessio fuit, quam videamus. Equidem etiam curiam nostram, Hostiliam dico, non hanc novam, quae mihi minor esse videtur postquam est maior, solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis est in locis; ut non sine causa ex his memoriae deducta sit disciplina ». CICERO, *de Finibus*, lib. V. 2.

che, in questi fenomeni, la credenza degli oggetti correlativi è sempre presupposta; senza di essa la relazione non avrebbe potuto avere effetto. L'influenza della pittura suppone che noi crediamo che i nostri amici sono esistiti una volta. La contiguità alla patria non potrebbe mai eccitare le nostre idee della patria, se noi non credessimo che essa realmente esiste. Ora io affermo che questa credenza, quando sorpassa i limiti della memoria e dei sensi, è di una natura simile e sorge da cause simili, della transizione di pensiero e della vivacità di concezione qui spiegate. Se io getto un pezzo di legna secca sul fuoco, la mia mente è immediatamente trasportata a concepire che esso aumenta e non diminuisce la fiamma. Questo passaggio del pensiero dalla causa all'effetto non deriva dalla ragione. La sua origine sta tutta nell'abitudine e nell'esperienza. E, poichè originariamente comincia da un oggetto presente ai sensi, rende l'idea o concezione della fiamma più forte e vivace d'ogni libero e vagante sogno dell'immaginazione. Quell'idea sorge immediatamente. Il pensiero le muove istantaneamente incontro, e le conferisce tutta quella forza di concezione che è derivata dall'impressione presente ai sensi. Quando una spada è diretta contro il mio petto, l'idea di dolore e di ferita non mi colpisce più fortemente che quando mi vien presentato un bicchiere di vino, anche se per accidente queste idee mi venissero dopo aver visto il bicchiere del vino? Ma che cos'è, tutto sommato, la causa di una così forte concezione, toltone un oggetto che ci è presente, e la transizione abituale all'idea di un altro oggetto, che siamo stati abituati a unire col primo? Questo è tutto il modo di operare della mente, in tutte le nostre conclusioni riguardanti le questioni di fatto e di esistenza; ed è soddisfacente trovare alcune analogie con le quali possa essere spiegata. In conclusione, la transizione di un oggetto presente dà in tutti i casi forza e solidità all'idea, che gli è in relazione.

V'è, dunque, una specie d'armonia prestabilita fra il corso della natura e il succedersi delle nostre idee; e, per quanto i poteri e le forze dalle quali è governato il primo, ci siano

interamente sconosciuti; pure i nostri pensieri e le nostre concezioni, come vediamo, hanno seguito lo stesso ordine delle cose naturali. L'abitudine è quel principio per il quale si è effettuata questa corrispondenza, così necessaria al mantenimento della nostra specie e al governo della nostra condotta in ogni circostanza ed evento della vita umana. Se la presenza di un oggetto non avesse immediatamente eccitata l'idea di quegli oggetti che sono comunemente congiunti a lui, tutta la nostra conoscenza dovrebbe essere stata limitata alla stretta sfera della nostra memoria e dei sensi; e noi non saremmo mai stati capaci di adattare i mezzi ai fini e di impiegare i nostri poteri naturali, sia a fare il bene che a evitare il male. Coloro che provan piacere nella scoperta e nella contemplazione delle cause finali, hanno qui ampio campo di spiegare la loro meraviglia e ammirazione.

Aggiungerò, per un'ulteriore conferma della precedente teoria che, essendo quest'operazione della mente per la quale noi inferiamo il sorgere d'effetti simili da cause simili e viceversa, così essenziale all'esistenza di tutte le creature umane, non è probabile che potesse essere affidata alle fallaci deduzioni della nostra ragione; la quale è lenta nelle sue operazioni; non appare, in nessun grado, durante i primi anni dell'infanzia; e, nella migliore supposizione, è estremamente soggetta all'errore e all'inganno in ogni età e periodo della vita umana. È più conforme all'ordinaria saggezza della natura l'assicurare un atto così necessario della mente con qualche istinto o tendenza meccanica, che possa essere infallibile nelle sue operazioni, possa manifestarsi al primo apparir della vita e del pensiero, ed essere indipendente da tutte le elaborate deduzioni dell'intelligenza. Come la natura ci ha insegnato l'uso delle nostre membra, senza darci la conoscenza dei muscoli e dei nervi dai quali sono mossi; così essa ha posto in noi un istinto che spinge il pensiero innanzi, in un ordine corrispondente a quello che essa ha stabilito fra gli oggetti esterni; per quanto siamo ignoranti di quei poteri e di quelle forze, dalle quali dipende interamente quest'ordine e questa successione regolare degli oggetti.

SEZIONE VI

DELLA PROBABILITÀ [1].

Per quanto non vi sia nel mondo qualche cosa come il Caso, tuttavia la nostra ignoranza della causa reale di ogni avvenimento ha la stessa influenza sopra l'intelletto e genera una simile sorta di credenza o opinione.

Vi è certamente una probabilità, la quale sorge da una prevalenza di casi in favore d'una parte; quando tale prevalenza cresce e i casi opposti sono superati, la probabilità riceve un aumento proporzionale, e genera un grado di credenza od assentimento maggiore per quella parte, nella quale scopriamo la prevalenza. Se un dado fosse segnato con la stessa figura o con lo stesso numero di punti da quattro lati, e con un'altra figura o numero di punti dai due lati rimanenti, sarebbe più probabile che uno dei primi escisse prima degli altri; e se poi avesse cento lati segnati nello stesso modo, ed uno solo differente, la probabilità sarebbe ancora maggiore e la nostra credenza o aspettativa dell'avvenimento più ferma e sicura. Un tale processo del pensiero o del ragionamento può sembrare volgare e facile; ma, a chi lo consideri più da vicino, potrà forse fornire materia per curiose speculazioni.

Sembra evidente che, quando la mente cerca di prevedere per scoprire l'evento che può resultare dal gettare quel dado,

---

(1) Il Locke divide tutti gli argomenti in dimostrativi e probabili. Secondo questa distinzione noi dobbiamo dire che è soltanto probabile che tutti gli uomini debbon morire, o che il sole si leverà domani. Ma, per conformare il nostro linguaggio all'uso comune, noi dobbiamo dividere gli argomenti in dimostrazioni, in prove e in probabilità. Con prove significhiamo quegli argomenti tolti dall'esperienza che non soffrono dubbio ed obiezioni. [Allusione al *Saggio sull'intelletto umano*, probabilmente libro IV, cap. XV, par. 3, non al libro IV cap. XVII, par. 9, dove Locke parla di 4 sorta di argomenti. *N. dell'Ed.*]

considera l'apparire di ciascun singolo lato come egualmente probabile; e questa è la vera natura del caso, di eguagliare interamente tutti i singoli eventi che comprende. Ma, trovando a favore di un avvenimento un maggior numero di lati che nell'altro, la mente è più attirata da esso, e lo ritrova più spesso, nel passare in rivista le varie possibilità o probabilità, dalle quali dipende il resultato finale. Questo concorrere di vedute sopra un singolo avvenimento genera immediatamente, per un inesplicabile ordinamento della natura, il sentimento della credenza; e fa prevalere quell'avvenimento sul suo antagonista, che è sostenuto da un più piccolo numero di vedute, e ricorre con minor frequenza alla mente. Se noi concediamo che la credenza non sia altro che una concezione di un oggetto più costante e più forte di quella che possan raggiungere le pure finzioni dell'immaginazione, questa operazione potrà, forse, essere fino a un certo punto spiegata. Il concorrere di quelle varie vedute imprime più fortemente l'idea nell'immaginazione; le dà una forza e un vigore superiore; rende più sensibile la sua influenza sulle passioni e sugli affetti; e, in una parola, genera quella fiducia o sicurezza, che costituisce la natura della credenza o opinione.

Il fatto resta lo stesso con la probabilità delle cause, come con quella del caso. Vi sono alcune cause, che sono interamente uniformi e costanti nel produrre un effetto particolare; e in nessun momento hanno operato irregolarmente o manchevolmente. Il fuoco ha sempre bruciato, e l'acqua ha sempre soffocato ogni creatura umana; che il moto sia prodotto da un urto o dalla forza di gravità, è una legge universale, che finora non ha presentato eccezioni. Ma vi sono altre cause, che sono state trovate più irregolari ed incerte; il rabarbaro non ha sempre avuto effetti purgativi, nè l'oppio soporifici per tutti quelli che han provato questi medicinali. È vero che, quando qualche causa fallisce nel produrre i suoi effetti usuali, i filosofi non attribuiscono questo ad una irregolarità nella natura; ma suppongono che alcune cause segrete, per qualche particolare struttura di parti, hanno impedito l'operazione. Tuttavia i nostri ragionamenti e le nostre conclusioni riguardo

all'avvenimento sono sempre gli stessi, come se questo principio non esistesse. Essendo determinati dall'abitudine a portare il passato nel futuro in tutte le nostre inferenze; quando il passato si è mostrato tutto regolare ed uniforme, noi aspettiamo l'avvenimento con la massima sicurezza, e non lasciamo luogo a supposizione contraria. Ma, dove si sia trovato che effetti differenti seguono cause in *apparenza* esattamente simili, tutti questi varii effetti devono presentarsi alla mente nel portare il passato entro il futuro, ed essere considerati da noi, quando determiniamo la probabilità dell'avvenimento. Per quanto noi diamo la preferenza a quello più comune, e crediamo che questo effetto avverrà, pure non dobbiamo trascurare gli altri effetti, ma dobbiamo attribuire a ciascuno di loro un peso e un'autorità particolare, proporzionata all'averlo trovato più o meno frequente. È più probabile che, in quasi tutte le regioni d'Europa, vi sia un po' di gelo in gennaio, del caso che tutto il mese sia sereno; per quanto tale probabilità varii secondo i differenti climi e si avvicini alla certezza nelle regioni più settentrionali. Pare dunque qui evidente che, quando noi portiamo il passato nel futuro, a fine di determinare l'effetto che risulterà da qualche causa, noi portiamo tutti i varii avvenimenti nella stessa proporzione con la quale si sono manifestati nel passato; concependo, ad esempio, che uno è avvenuto cento volte, un altro dieci, un altro una volta sola. Siccome un gran numero di vedute si dirigono qui ad un solo avvenimento, esse lo confermano e lo fortificano nella immaginazione, generano quel sentimento che noi chiamiamo *credenza* e dànno al suo oggetto la preferenza sull'avvenimento contrario, che non è sostenuto da un numero eguale di esperimenti e non ricorre così frequentemente al pensiero nel portare il passato al futuro. Fate che ognuno spieghi questa operazione della mente con uno dei sistemi accettati di filosofia, e si accorgerà della difficoltà. Per parte mia, mi basta d'avere suscitato con questo cenno la curiosità dei filosofi, e d'averli avvertiti come sian deficienti tutte le teorie comuni nel trattare tali soggetti curiosi e sublimi.

SEZIONE VII

Dell'idea [1] di connessione necessaria.

PARTE I.

Le scienze matematiche hanno un grande vantaggio sulle morali in questo, che le loro idee, essendo sensibili, sono sempre chiare e determinate, ogni più minuta distinzione fra loro è percettibile immediatamente e gli stessi termini sono presi per significare sempre le stesse idee, senza pericolo di ambiguità o di variazione. Non c'è pericolo di scambiare un'ovale con un cerchio, o un'iperbole con una elissi. Il triangolo isoscele e lo scaleno sono distinti da limiti più esatti del vizio e della virtù, del giusto e dell'ingiusto. Appena la geometria ha definito un termine, la mente con facilità e di proprio moto sostituisce, in tutte le occasioni, la definizione con il termine definito; e, nel caso che non vi sia uso di definizioni, si può presentare ai sensi l'oggetto stesso e così far che sia percepito prontamente e chiaramente. Ma i sentimenti più raffinati della mente, le agitazioni svariate delle passioni, le operazioni dell'intelligenza, per quanto in sè realmente distinte, facilmente ci sfuggono quando la riflessione le sorveglia; nè possiamo far ricomparire l'oggetto originale tutte le volte che ci occorre di contemplarlo. Così, a poco a poco, l'ambiguità si introduce nei nostri ragionamenti; e, poichè oggetti simili sono creduti gli stessi, la conclusione alla fine si allontana di gran lunga dalle premesse.

---

(1) Del potere o, ecc. [*Ed. E. F.*]

Tuttavia, si potrebbe affermare con sicurezza, che, a considerare con tutta la luce coteste scienze, i loro giovamenti e difetti quasi si compensano a vicenda, e questi e quelli si riducono ad uno stato di eguaglianza. Se l'intelletto ritiene le chiare e determinate idee della geometria con maggior facilità, deve però seguire una molto più lunga e più intrigata catena di ragionamenti, e paragonare idee molto più distanti affine di raggiungere le verità astruse di questa scienza. E, se le idee morali presentano il pericolo di diventare oscure e confuse quando non sono trattate con estrema cura, le induzioni loro sono assai più brevi, e i passi che conducono alla conclusione in numero assai minore che nelle scienze che trattano della quantità e del numero. In realtà, dove trovare in Euclide una proposizione così semplice, da non consistere di più parti che non se ne trovino in qualunque ragionamento morale, a meno che non sia però chimerico e capriccioso? Noi poi, considerando quanto presto la natura ostacoli le nostre ricerche intorno alle cause, e ci costringa a riconoscer la nostra ignoranza, saremo ben soddisfatti nel nostro progresso, se riesciremo a seguire i principii della mente umana anche per pochi passi. Il principale ostacolo, dunque, al nostro progresso nelle scienze morali o metafisiche consiste nell'oscurità delle idee e nella ambiguità dei termini, mentre la difficoltà principale nelle matematiche è la lunghezza delle induzioni e l'ampiezza del pensiero che occorre per giungere a qualche conclusione. Forse il nostro progresso nella filosofia naturale è principalmente ritardato dalla mancanza di esperienze e fenomeni acconci, che spesso soltanto il caso fa scoprire, e non possono essere ritrovati, quando occorrerebbero, anche per mezzo di una ricerca diligentissima e prudentissima. Poichè la filosofia morale sembra finora aver ricevuto minor miglioramento che la geometria e la fisica, si può concludere che, dato che ci sia qualche differenza sotto questo rispetto fra le dette scienze, le difficoltà che ostacolano il progresso della filosofia morale richiedono per esser sormontate cura e capacità superiori.

Non vi sono idee, fra quelle adoprate in metafisica, più

oscure ed incerte di quelle di potere, forza, energia o connessione necessaria, le quali ci sono necessarie in ogni nostra disquisizione. Perciò cercheremo, in questa sezione, di fissare, se ci è possibile, il significato preciso di questi termini e con tale mezzo, dissipare una parte di quella oscurità, che è tanto lamentata in questa specie di filosofia.

Mi pare che non si possa disputare a lungo su questa proposizione, che tutte le nostre idee non sono se non copie delle nostre impressioni, o, in altre parole, che ci è impossibile pensare a qualche cosa che non abbiamo prima sentita, sia per via dei nostri sensi interni che per via degli esterni. Mi sono sforzato [1] di spiegare e di provare questa proposizione, ed ho espresso la speranza che, applicandola esattamente, si possa raggiungere una chiarezza e una precisione nel ragionamento filosofico maggiore di quella finora conseguita. Se le idee complesse possono, forse, esser bene conosciute per via di definizione, la quale non è se non l'enumerazione di quelle parti o di quelle idee semplici che le compongono; quando però avremo spinto le definizioni fino alle idee più semplici, e troviamo ancora delle oscurità ed ambiguità, qual espediente mai possediamo? Quale mezzo inventeremo per illuminare queste idee e renderle precise e determinate interamente per la vista del nostro intelletto? Non v'è che presentare le impressioni e le sensazioni originali, dalle quali sono copiate le idee. Queste impressioni sono tutte forti e sensibili, non presentano ambiguità, e non soltanto sono esse stesse in piena luce, ma possono illuminare le idee che giacciono in oscurità. Con tale mezzo noi possiamo, forse, ottenere una nuova specie di ottica e un nuovo microscopio, il quale ingrandisca nelle scienze morali le più piccole e più semplici idee, tanto da farle cadere facilmente sotto la nostra percezione ed esser conosciute quanto le idee più grandi e più sensibili che possono esser l'oggetto della nostra ricerca. Per aver piena conoscenza, dunque, dell'idea

---

(1) Cfr. sezione II, *Dell'origine delle Idee*.

di potere o di connessione necessaria, esaminiamo l' impressione donde proviene; e, per trovarla con maggior certezza, cerchiamola a tutte le sorgenti dalle quali può esser derivata. Quando noi guardiamo intorno gli oggetti esterni, e consideriamo l'operar delle cause, non riesciamo mai, nei singoli casi, a trovare un potere o una connessione necessaria; cioè una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e faccia del primo un' infallibile conseguenza dell'altra. Noi troviamo soltanto che in fatto uno segue all'altra. Noi ci aspettiamo che all'urto di una palla da biliardo, segua il moto di un'altra; e ciò è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente poi non prova nessuna sensazione o impressione *interna* da questa successione di oggetti; e perciò non v'è, in nessun singolo e particolare esempio di causa ed effetto, nulla che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria.

Noi non possiamo congetturare a prima vista quale effetto risulterà da un oggetto. Chè, se la mente potesse scoprire il potere o l'energia di qualche causa, noi ne prevederemmo l'effetto, senza bisogno d'esperienza; e potremmo subito pronunciarci con certezza a suo riguardo con la semplice forza del pensiero e del ragionamento.

In realtà, nessuna parte della materia ci permette mai di scoprire, con le sue qualità sensibili, qualche potere od energia; nè ci fornisce pretesto ad immaginarci che essa possa produrre alcunchè o sia seguita da qualche altro oggetto, cui possiamo dare il nome di suo effetto. Le qualità d'estensione, di solidità, di moto, sono tutte complete in se stesse, e non indicano mai che qualche altro avvenimento ne possa resultare. L'universo cambia continuamente di scena, e un oggetto segue all'altro con successione ininterrotta; ma il potere o forza che spinge la macchina intiera, ci è intieramente celato, nè mai si rileva in qualcheduna delle qualità sensibili dei corpi. Noi sappiamo che nel fatto il calore è un compagno costante della fiamma; ma non abbiamo modo di congetturare o immaginare quale sia la connessione fra loro. Perciò è impossibile che l' idea di potere possa esser de-

rivata dalla contemplazione dei corpi, nei singoli momenti in cui operano; giacchè nessun corpo rivela mai un qualsiasi potere che possa essere il principio di questa idea (1).

Poichè dunque gli oggetti esterni, nel modo come appaiono ai sensi, non ci dànno alcuna idea di potere o di connessione necessaria nei casi particolari del loro agire, vediamo se questa idea fosse derivata dalla riflessione sulle operazioni della nostra mente, e copiata da qualche impressione interna. Si potrebbe dire che noi siamo in ogni momento coscienti del potere interno, perchè sentiamo di poter muovere gli organi del nostro corpo e dirigere le facoltà della nostra mente con un semplice ordine della nostra volontà. Un atto di volontà produce moto nelle membra o eccita idee nella nostra immaginazione. Noi conosciamo questa influenza della volontà per mezzo della coscienza, e da ciò acquistiamo l'idea di potere o di energia, e siamo certi di avere insieme agli altri esseri intelligenti tale potere. [Comunque ciò sia, l'operare e il reciproco influenzarsi dei corpi bastano per provare, forse, che essi pure lo posseggono. *Agg. Ed. E. F.*] Siffatta idea è dunque un'idea di riflessione, poichè sorge dal riflettere sulle operazioni della nostra mente e sul governo che la volontà esercita sia sopra gli organi del corpo che sulle facoltà dell'anima [dello spirito. *Ed. E. Q.*].

Cominceremo coll'esaminare questa pretesa, [e ci sforzeremo di evitare, per quanto ci sarà possibile, nel trattare soggetti così profondi e sottili, ogni gergo e confusione. Io asserisco dunque, in primo luogo, che l'influenza della volontà sopra gli organi del corpo, è un fatto ecc. *Variante Ed. E. F.*] e da prima riguardo all'influenza della volontà sopra

---

(1) Il Locke, dice, nel capitolo dove tratta del potere [*Saggio sull'Intelletto Umano*, libro II, cap. XXI. *N. dell'Ed.*], che, trovando per esperienza che la materia dà luogo a parecchie nuove produzioni, ne concludiamo che vi debba essere in qualche luogo un potere capace di produrle, e così giungiamo alla fine per mezzo di questo ragionamento all'idea di potere. Ma nessun ragionamento può mai darci un'idea nuova, semplice, originale; come questo stesso filosofo confessa. Ecco, dunque, che tale non può esser l'origine di quell'idea.

gli organi del corpo. Osserveremo che tale influenza è un fatto, il quale, come tutti gli avvenimenti naturali può esser conosciuto soltanto per mezzo dell'esperienza, e non può esser mai preveduto per qualche energia o potere che appaia nella causa e la leghi all'effetto, e renda l'uno una conseguenza infallibile dell'altra. Il moto del nostro corpo segue all'ordine della nostra volontà, e in ogni momento ne abbiamo coscienza. Ma siamo tanto lontani dall'avere coscienza dei mezzi con cui ciò si effettua e dell'energia con la quale la volontà compie un'operazione così straordinaria che essi debbono sfuggire per sempre ad ogni nostra più diligente ricerca.

In primo luogo: dov'è, in tutta la natura, un principio più misterioso dell'unione dell'anima col corpo, per via del quale una sostanza che si suppone spirituale acquista una tale influenza su una materiale, da far sì che il più raffinato pensiero possa animare la materia più grossolana? Ciò non è meno straordinario, nè meno incomprensibile del potere che ci fosse dato di muovere, con un semplice desiderio interiore, le montagne o di raffrenare il corso dei pianeti. Laddove, se la coscienza nostra percepisse qualche potere o energia nella volontà, noi dovremmo conoscere questo potere, la sua connessione con gli effetti, l'unione segreta del corpo con l'anima, la natura di queste due sostanze, e in qual modo l'una può operare su l'altra in tanti casi.

In secondo luogo: noi non abbiamo un'eguale autorità su tutti gli organi del corpo, e pur non possiamo darci nessuna ragione, se non l'esperienza, per una differenza così notevole fra un organo e l'altro. Perchè la volontà deve avere influenza sopra la lingua e sopra le dita, ma non sopra il cuore e sopra il fegato? Questa questione non ci darebbe nessun imbarazzo se avessimo coscienza di un potere nel primo caso e ne mancassimo nel secondo. Allora percepiremmo, indipendentemente dall'esperienza, perchè l'autorità della volontà, sopra gli organi del corpo, è circoscritta a tali limiti particolari. Quando noi conoscessimo pienamente il potere o la forza con cui opera la volontà, noi conosceremmo

anche perchè la sua influenza raggiunga precisamente certi confini e non vada più oltre.

Un uomo colpito improvvisamente da paralisi nelle gambe o nelle braccia, o che li ha perduti da poco, tenta spesso da prima di muoverli e di impiegarli per i loro usi comuni. Egli ha tanta coscienza del potere di muovere tali membra, quanta un uomo in perfetta salute ne ha del potere di usare ciascun membro che rimane nel suo stato e nella sua condizione naturale. Ma la coscienza non inganna mai, e perciò nè in un caso, nè nell'altro si ha coscienza di qualche potere. Soltanto l'esperienza ci insegna l'influenza della nostra volontà, e ci insegna soltanto che un avvenimento segue ad un altro, senza istruirci delle connessioni segrete che li legano insieme e li rendono inseparabili.

In terzo luogo: noi impariamo dall'anatomia che l'oggetto immediato del potere nel moto della volontà, non è proprio il membro che si muove, ma certi muscoli e nervi e spiriti animali e, forse, qualche cosa di più sottile e di più sconosciuto, attraverso i quali il moto si propaga prima di raggiungere quel membro che la volontà vuole immediatamente muovere. Vi potrebbe essere una prova più certa che il potere che compie tutta questa operazione, ben lungi dall'esser direttamente e immediatamente conosciuto da un sentimento o coscienza interna, è misterioso ed inintelligibile fino all'ultimo grado? La mente vuole un certo avvenimento, e subito se ne produce un altro sconosciuto a noi e totalmente differente da quello disegnato; questo avvenimento ne produce un altro egualmente sconosciuto, finchè alla fine, attraverso una lunga successione si produce l'avvenimento desiderato. Ma, se noi sentissimo il potere originale, dovremmo conoscerlo; e allora conosceremmo anche il suo effetto, poichè ogni potere ha relazione col suo effetto. E, viceversa, se non conoscessimo l'effetto, non potremmo conoscere nè sentire il potere. Ed in verità, come ci sarebbe possibile avere coscienza di un potere di muovere le nostre membra, quando non abbiamo un tale potere, ma soltanto quello di muovere certi spiriti animali, i quali, benchè alla fine producano il moto delle membra,

pure operano in modo da esser totalmente fuori d'ogni nostro intendimento?

Da tutto ciò si può conchiudere, e mi pare, senza temerità per quanto con sicurezza, che la nostra idea di potere non è copiata da qualche sentimento o coscienza di potere entro noi, quando provochiamo un moto del corpo ed applichiamo le membra ai loro usi ed ufficii. Che il loro moto segue all'ordine della volontà è un fatto della esperienza comune, come gli altri avvenimenti naturali; ma come in questi, anche in quello, il potere o l'energia, per cui si compie, ci è sconosciuto ed inconcepibile [1].

Affermeremo poi di esser conscii di un potere od energia nella nostra mente, quando, con un atto o ordine della nostra volontà suscitiamo una nuova idea, fissiamo la mente nella sua contemplazione, la volgiamo da tutti i lati, e alla fine l'abbandoniamo per qualche altra idea, quando ci pare di averla studiata con accuratezza sufficiente? Io credo di poter provare con gli stessi argomenti che anche questo ordine della volontà non ci dà nessuna reale idea di forza o di energia.

In primo luogo: Mi si concederà che, quando noi conosciamo un potere, conosciamo quella precisa circostanza nella causa, per la quale essa può produrre l'effetto: chè le due cose sono supposte sinonime. Noi dobbiamo, dunque, cono-

---

(1) Si potrebbe pretendere che la resistenza da noi incontrata nei corpi, obbligandoci spesso ad esercitar la nostra forza e a ricorrere al nostro potere, ci desse l'idea della forza e del potere. Da questo *nisus* o profondo sforzo, di cui abbiamo coscienza, avremmo l'impressione originaria, da cui è copiata l'idea. Ma, in primo luogo, noi attribuiamo potere a un grande numero di oggetti, nei quali non possiamo mai supporre che vi sia questa resistenza o impiego di forza; e anche all'Essere Supremo, che non incontra alcuna resistenza; all'anima nei suoi ordini sopra le idee e le membra, nel pensare ordinario e nel moto, allorchè l'effetto séguita subito la volontà, senza alcun impiego o richiamo di forza; alla materia inanimata, che non è capace di questo sentimento. In secondo luogo: Questo sentimento di uno sforzo per sormontare una resistenza non ha alcuna connessione con qualche evento; noi conosciamo per esperienza ciò che segue, ma non possiamo saperlo, a priori. [Tuttavia, bisogna confessare, che quel *nisus* animale del quale abbiamo esperienza, per quanto non possa produrre nessuna precisa e determinata idea di potere, risponde molto bene all'idea volgare e indeterminata che ci si forma di quello. *Manca nelle Ed. E. F.*]

scer tanto la causa e l'effetto, quanto la relazione fra loro. Ma pretenderemmo di conoscer la natura dell'anima umana e la natura di un'idea, o la capacità per l'una di produrre l'altra? Questo fatto è una vera creazione, la produzione di qualche cosa dal nulla; il che implica un potere così grande da parere, a prima vista, fuori dell'ámbito di ogni essere, eccetto l'infinito. Almeno si concederà che un tale potere non è sentito, nè conosciuto, e neppur concepibile dalla mente. Noi sentiamo soltanto l'avvenimento, cioè l'esistenza di un'idea, che segue al comando della volontà: ma la maniera con cui si compie questa operazione, e il potere che l'attua, sono interamente fuori della nostra comprensione.

In secondo luogo: La potenza dell'anima sopra se stessa è limitata, come la potenza sul proprio corpo; e questi limiti non ce l'insegna la ragione o qualche conoscenza della natura della causa e dell'effetto; ma soltanto l'esperienza e l'osservazione, come in tutti gli altri avvenimenti naturali e nelle operazioni degli oggetti esterni. Noi abbiamo un'autorità più debole sui nostri sentimenti e sulle nostre passioni, che sulle nostre idee; ed, anche su queste, circoscritta da confini molto limitati. Chi mai pretenderà di stabilire la ragione ultima di questi confini, e dimostrare perchè il potere è debole in un caso e non in un altro?

In terzo luogo: questo impero su noi stessi varia moltissimo col tempo. Un uomo sano lo possiede più di un ammalato; la mattina padroneggiamo meglio i pensieri della sera, e a digiuno meglio che pieni. Qual ragione possiamo dare di queste variazioni, se non l'esperienza? Dov'è dunque il potere di cui ci diciamo coscienti? Non v'è qui qualche meccanismo segreto o qualche struttura di parte, sia nella nostra sostanza spirituale che in quella materiale, qualche meccanismo o costruzione segreta delle parti, dalla quale dipende l'effetto, e che, essendoci interamente sconosciuta, ci rende egualmente sconosciuto e incomprensibile il potere od energia della volontà?

La volontà è, certo, un atto della mente, col quale abbiamo sufficiente familiarità. Rifletteteci sopra, e consideratelo da

tutti i lati. Ci trovate nulla che rassomigli a questo potere creativo, che suscita dal nulla un'idea, e, con una specie di *fiat*, imita, per così dire, l'onnipotenza del suo Fattore, che creò tutti i varii spettacoli della natura? Noi siamo ben lungi dall'avere coscienza di questa energia della volontà, ed abbiamo bisogno di una certa esperienza, qual'è quella di cui siamo in possesso, per convincerci che tali effetti straordinarii risultano sempre da un semplice atto di volontà.

Gli uomini in genere non trovano nessuna difficoltà nel render ragione delle operazioni più comuni e più familiari della natura; quali la caduta dei corpi gravi, il crescere delle piante, la generazione degli animali, o la nutrizione dei corpi con il cibo; ma si immaginano di percepire in tutti questi casi proprio la forza od energia della causa per la quale essa è collegata all'effetto, ed è sempre infallibile nel suo operare. Essi acquistano, con la lunga abitudine, un'inclinazione dello spirito tale che, appena la causa appare, aspettano con sicurezza il compagno solito di questa, e riescono male a concepire che un altro effetto possa seguirne. Soltanto quando si scoprono fenomeni straordinarii, quali i terremoti, la pestilenza, i miracoli e prodigi d'ogni sorta, si trovano imbarazzati per riferirli a cause acconce, e per spiegare la maniera con cui è prodotto l'effetto. Per lo più, gli uomini così imbarazzati (1) ricorrono a qualche invisibile principio intelligente, come causa immediata dell'avvenimento che li sorprende e che non potrebbe essere attribuito, essi pensano, ai poteri ordinarii della natura. Ma i filosofi, che spingono le loro ricerche un poco più in là, s'accorgono immediatamente che anche negli avvenimenti più familiari l'energia della causa ci è inintelligibile quanto nei più inabituali, e che impariamo soltanto per esperienza la frequente congiunzione degli oggetti, senza riescire a capire nulla che rassomigli a una connessione fra loro. Perciò molti filosofi si ritengono obbligati dalla ragione a ricorrere, in tutte le occasioni, allo

---

(1) Θεὸς ἀπὸ μηχανῆς. [*Quasi Deus ex machina. Agg. Ed. E.*] [Cic., *de natura deorum. Agg. Ed. F.*]

stesso principio al quale il volgo fa appello solo nei casi che gli paiono miracolosi e supernaturali. Essi riconoscono che la mente e l'intelligenza sono, non soltanto la causa ultima ed originaria di tutte le cose, ma la sola ed immediata causa di ogni avvenimento che si mostra in natura. Essi pretendono che quegli oggetti, che volgarmente si dicono cause, non sono in realtà che occasioni; e che il vero e diretto principio di ogni sforzo non è un qualche potere o forza nella natura, ma una volontà dell'Essere Supremo, il quale vuole che certi oggetti particolari siano per sempre congiunti l'uno all'altro. Invece di dire che una palla di biliardo ne muove un'altra per una forza ricevuta dall'Autore della Natura, essi dicono che la Deità stessa, con una volontà particolare, muove la seconda palla, essendo determinata a questa operazione dall'urto della prima palla e da quelle leggi generali che essa stessa ha posto a governo dell'universo. Ma i filosofi che spingono ancor più in là le loro ricerche, scoprono che, poichè siamo assolutamente ignoranti del potere dal quale dipendono le mutue operazioni dei corpi, noi non siamo meno ignoranti di quel potere dal quale dipendono le operazioni della mente sul corpo o del corpo sulla mente; e che non possiamo, sia per mezzo dei nostri sensi che della nostra coscienza, determinare l'ultimo principio piuttosto in un caso che nell'altro. Perciò la stessa ignoranza li conduce alla stessa conclusione. Essi affermano che la Divinità è la causa immediata dell'unione fra il corpo e l'anima; e che gli organi del senso. eccitati dagli oggetti esterni non producono sensazioni nella mente; ma invece, un particolare atto di volontà del nostro Fattore onnipotente che eccita una tale sensazione in conseguenza di un tale movimento nell'organo. Nello stesso modo pensano che non sia una qualche energia della volontà che produca i movimenti locali delle nostre membra; ma è Dio stesso, che si compiace di secondare la nostra volontà, impotente per se stessa e, di ordinare quel movimento che noi, per errore, attribuiamo al nostro potere e alla nostra forza. Nè quei filosofi si fermano a tale conclusione, perchè talora spingono una tale inferenza fino alla mente stessa nelle sue ope-

razioni interne. La nostra visione mentale o concezione delle idee non è che una rivelazione fattaci dal nostro Creatore. Quando noi volgiamo volontariamente i nostri pensieri a qualche oggetto ed evochiamo la sua immagine nella nostra fantasia, non è già la volontà che crea quell'idea, ma il Creatore universale che la scopre nella mente e ce la rende presente (1).

Così, secondo questi filosofi, ogni cosa è piena di Dio. Non contenti del principio che nulla esiste senza la sua volontà, e che nulla ha potere se non per sua concessione, essi spogliano di ogni potere la natura e tutti gli esseri creati a fine di rendere la loro dipendenza dalla Divinità ancor più sensibile ed immediata. Essi non considerano che con questa teoria diminuiscono, invece di esaltarla, la grandezza di quegli attributi, che essi pretendono tanto di celebrare. Si dimostra un maggior potere nella Divinità se delega un certo grado di potere a creature inferiori, che se produce ogni cosa con il suo immediato volere. Si dimostra più saggezza nell'ordinare fin dal principio la fabbrica del mondo con tale perfetta preveggenza, che da sè sola e con le sue sole operazioni possa servire a tutti i disegni della provvidenza, che se il gran Creatore fosse obbligato ogni momento ad accordare le sue parti e ad animare col suo fiato tutte le ruote di questa stupenda macchina. Ma, volendo avere una confutazione più filosofica di questa teoria, forse basteranno le due seguenti riflessioni.

In primo luogo, mi sembra che questa teoria dell'energia universale e delle operazioni dell'Essere Supremo sia troppo ardita per poter mai convincere qualcuno che conosca sufficientemente la debolezza della natura umana e gli stretti limiti nei quali è confinata in tutte le sue operazioni. Anche se la catena d'argomentazioni che ci ha condotti fino ad essa fosse logicamente forte, pur dovrebbe sorgere un forte sospetto, se non una sicurezza assoluta, che essa ci ha condotti assolutamente fuori dell'ámbito delle no-

---

(1) Allude ai sistemi del Malebranche e del Berkeley [*N. dell'Ed.*].

stre facoltà, poichè ci ha tratti a conclusioni così straordinarie e lontane dalla vita comune e dall'esperienza. Siamo già nel regno dei sogni prima di aver salito gli ultimi scalini di questa teoria; e, in questo, non abbiamo più nessuna ragione del fidarci al nostro metodo comune di argomentare e di pensare che le nostre analogie abituali e le nostre probabilità abbiano qualche valore. Il nostro scandaglio è troppo corto per misurare questi immensi abissi. E per questo possiamo lusingarci col pensare d'esser guidati, ad ogni passo che facciamo, da una specie di verosimiglianza e di esperienza; tuttavia possiamo essere sicuri che questa esperienza immaginaria non ha nessun valore, quando l'applichiamo a soggetti che si trovano interamente fuori della sfera dell'esperienza. Ma su ciò avremo occasione di parlare altrove [1].

In secondo luogo: io non riesco a scorgere forza alcuna negli argomenti sui quali si fonda questa teoria. Noi ignoriamo, è vero, la maniera con la quale i corpi operano l'uno sull'altro, e la loro forza od energia ci è del tutto incomprensibile; ma non siamo egualmente ignoranti della maniera o forza, con la quale una mente, anche la Suprema, opera sia su se stessa che sui corpi? Da che, vi chiedo, riesciamo a farcene un'idea? Noi non abbiamo in noi alcun sentimento o coscienza di questo potere. Dell'Essere Supremo non abbiamo alcuna idea, se non quel che impariamo col riflettere sulle nostre facoltà. Se, dunque, la nostra ignoranza bastasse per farci respingere qualche cosa, saremmo condotti al principio di negare ogni energia tanto all'Essere Supremo che alla materia più grossolana, perchè certamente noi comprendiamo tanto poco delle operazioni del primo quanto di quelle della seconda. Che cosa è forse più difficile concepire, che il moto nasca da un urto, o che nasca da un atto di volontà? Tutto quel che sappiamo è la nostra ignoranza profonda in ambedue i casi [2].

---

(1) Sezione XII.

(2) Non c'è bisogno che io esamini a lungo quella *vis inertiae*, di cui tanto si parla nella nuova filosofia, e che viene ascritta alla materia. Noi troviamo

PARTE II.

Ma acceleriamo la conclusione di questo argomento, sul quale ci siamo già troppo fermati; noi abbiamo cercato invano un'idea di potere o di connessione necessaria a tutte le sorgenti dalle quali essa poteva esser derivata. Ne risulta che nei casi particolari dell'operare dei corpi non possiamo mai, per rigorosa che sia la nostra ricerca, scoprire altro che il seguirsi di un avvenimento all'altro: senza riescire a comprendere nessuna forza o potere, per via del quale operi la causa, o qualche connessione fra essa e il suo effetto supposto. La stessa difficoltà si incontra allorchè osserviamo le operazioni della mente sul corpo; perchè vediamo che il moto di questo segue alla volontà della prima, ma non possiamo scoprire o concepire il legame che stringe il moto alla volontà, o l'energia per la quale la mente produce questo effetto. Quanto al potere della volontà sulle sue facoltà e idee, non è neppure per uno iota più comprensibile. Cosicchè, tutto considerato, non ci si rivela in tutta la natura alcun caso di connessione che

---

con l'esperienza che un corpo in stato di quiete o di moto perdura sempre in quello, finchè non ne sia tolto da qualche nuova causa; e sappiamo che un corpo urtato toglie al corpo che l'urta tanto del suo moto quanto esso stesso ne acquista. Questi sono fatti. Quando noi chiamiamo ciò *vis inertiae*, notiamo soltanto questi fatti, senza pretendere di avere alcuna idea del « potere di inerzia »; così quando parliamo della gravità intendiamo certi effetti, senza comprendere quel potere attivo. Sir Isaac Newton non ebbe mai l'intenzione di spogliare le seconde cause di ogni forza od energia; per quanto alcuni dei suoi seguaci abbian tentato di confortar questa teoria della sua autorità. Il grande filosofo, al contrario, ricorse a un fluido etereo attivo per spiegare la sua attrazione universale; ma fu però cauto e modesto al punto di concedere che si trattava d'una pura ipotesi, se non la si confermava con un maggior numero di esperienze. Io devo confessare che il destino delle opinioni è un po' straordinario. Descartes presentò quella dottrina dell'efficacia unica ed universale di Dio, senza troppo insisterci. Malebranche ed altri cartesiani vi fondarono sopra tutta la loro filosofia. Questa, tuttavia non ebbe séguito in Inghilterra, e Locke, Clarke, Cudworth [Samuel Clarke 1675-1729, teologo e filosofo; Ralph. Cudworth, 1617-1688, professore e filosofo. *N. dell' E.*] non se ne occuparono punto, ed ammisero sempre che la materia ha un potere reale per quanto subordinato e derivato. In qual modo, dunque, quella dottrina ha preso tanta importanza presso i nostri moderni metafisici?

possiamo comprendere. Tutti gli avvenimenti ci paiono interamente staccati e separati. Un avvenimento segue all'altro; ma fra l'uno e l'altro non ci riesce scoprire un legame. Essi sembrano congiunti, ma non mai connessi. E, siccome non possiamo avere idea d'una cosa che non si è mai presentata ai nostri sensi esterni o al nostro sentimento interno, mi pare sia necessario concludere che non abbiamo assolutamente nessuna idea di connessione o di potere, e che queste parole non hanno assolutamente alcun senso, tanto adoperate nel ragionamento filosofico, quanto nella vita giornaliera.

Ma ci rimane ancora una via per evitare questa conclusione, ed una sorgente non ancora esaminata. Quando ci si presenta qualche oggetto od avvenimento naturale, ci è impossibile, per quanta sagacia e penetrazione adoperiamo, di scoprire, senza esperienza, anche per via congetturale, quale altro avvenimento resulterà da quello, o di spingere la nostra previsione di là dall'oggetto presente immediatamente alla memoria e ai sensi. Anche dopo un caso od esperimento, sul quale abbiamo osservato che un particolare avvenimento segue ad un altro, non ci è permesso formare una regola generale o predire quello che accadrà in casi simili; giacchè giustamente è stimata imperdonabile temerità il giudicare dell'intero corso della natura da una singola esperienza, per quanto accurata o certa possa essere. Ma, quando una specie particolare di avvenimenti è stata in tutti i casi legata con un'altra, noi non ci tratteniamo più dal predire l'una appena l'altra si mostra e di adoperare quel ragionamento che solo può darci la sicurezza sulle cose di fatto o di esistenza. Allora noi chiamiamo un oggetto Causa, e l'altro Effetto, supponendo che vi sia fra loro qualche connessione, o qualche potere nell'uno che gli fa produrre infallibilmente l'altro, ed opera con la massima certezza e con la più costringente necessità.

Quest'idea di una connessione necessaria fra gli avvenimenti sorge, con ogni apparenza, dal numero simile di volte in cui accade la costante congiunzione di quegli avvenimenti, nè può mai esser suggerita da qualcheduna di queste volte,

anche se studiata in tutte le luci e sotto ogni rispetto. Ma un numero di casi, che si suppongono egualmente simili, non presenta nulla di differente da ogni caso particolare, eccetto che la mente è spinta dall'abitudine, dopo il ripetersi di simili casi, ad attendere il compagno di un avvenimento, appena questo si mostra, e a credere che esso sorgerà all'esistenza. Perciò questa connessione che sentiamo nella mente, questa transizione abituale dell'immaginazione da un oggetto al suo compagno abituale, è il sentimento od impressione, dal quale ci formiamo l'idea di potere o di connessione necessaria. Così stanno le cose. Considerate il soggetto da tutti i lati e non riescirete a trovare alcun' altra origine di quell' idea. Questa è la sola differenza fra un caso solo, dal quale non possiamo ricevere l'idea di connessione, e un numero di casi simili, dai quali ci vien suggerita. La prima volta che un uomo vide il moto comunicarsi con l'urto, come quando due palle di biliardo si toccano, non potè dire che quest'evento era connesso all'altro, ma soltanto che era congiunto. Ma, dopo aver osservato parecchi casi di questa specie, affermò che era connesso. Quale cangiamento vi fu per suscitare questa nuova idea della connessione? Null'altro se non che egli sentì che questi avvenimenti erano connessi nella sua immaginazione, e potè facilmente predire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. Perciò, quando noi diciamo che un oggetto è connesso con un altro, intendiamo soltanto che hanno acquistato un legame nel nostro pensiero, e fanno sorgere questa inferenza per la quale uno diventa prova dell'esistenza dell'altro. La quale conclusione, per straordinaria che paia, pure è fondata su evidenza sufficiente. Nè c'è pericolo che la sua evidenza possa essere indebolita da qualche diffidenza generale dell'intelligenza, e da qualche sospetto scettico su ogni conclusione che sia nuova e straordinaria, perchè nessuna conclusione può essere più piacevole allo scetticismo di questa che fa scoperte intorno alla debolezza e ai limiti ristretti della ragione e della capacità umana.

E qual argomento più potente di questo può essere presentato per provare l'ignoranza sorprendente e la debolezza

della intelligenza? Giacchè, certamente, se v'è mai qualche relazione fra gli oggetti che ci importi conoscere perfettamente, è quella di causa ed effetto. Su questa si fondano tutti i nostri ragionamenti che riguardano le questioni di fatto o di esistenza. Soltanto per via di quella, noi perveniamo ad una certa sicurezza riguardo agli oggetti che sono lontani dalla immediata testimonianza della memoria o dei sensi. L'unica utilità diretta di tutte le scienze è di insegnarci come regolare e dominare gli eventi futuri per mezzo delle loro cause. Perciò i nostri pensieri e le nostre ricerche hanno sempre da fare con questa relazione; ma le idee che ce ne formiamo sono così imperfette che ci è impossibile dare alcuna giustificazione esatta della causa, se non traendola da qualche cosa che le è esterno e estraneo. Oggetti simili sono sempre congiunti con simili: di ciò abbiamo esperienza. [Perciò, conformemente a questa, noi possiamo così definire una causa: è un oggetto, seguíto da un altro, e in modo che tutti gli oggetti simili al primo siano seguíti da oggetti simili al secondo. *Agg. Ed. K.*] O in altre parole: in modo che, se il primo oggetto non fosse stato, non avrebbe avuto esistenza neppure il secondo. L'apparir d'una causa spinge sempre la mente, per una transizione d'abitudine, all'idea dell'effetto. Anche di ciò abbiamo esperienza, e possiamo quindi, conformemente ad essa, formulare un'altra definizione della causa e dirla: un oggetto seguíto da un altro, il cui apparire trasporta sempre il pensiero all'altro. Ma, per quanto tutt'e due le definizioni siano tratte da circostanze estranee alla causa, non possiamo rimediare a questo inconveniente o pervenire a una definizione più perfetta, la quale riveli nella causa quella circostanza che la connette con l'effetto. Noi non abbiamo alcuna idea di questa connessione; e neppure alcuna idea precisa di ciò che desideriamo conoscere, quando ci sforziamo di farcene una concezione. Noi diciamo, per esempio, che la vibrazione di questa corda è la causa di questo suono speciale. Ma che cosa intendiamo dire con questa affermazione? O noi intendiamo che questa vi-

brazione è seguita da questo suono, e che tutte le vibrazioni simili sono state seguite da suoni simili; oppure che questa vibrazione è seguita da questo suono, e che, quando quella si mostra, la mente anticipa i sensi e si forma immediatamente un'idea dell'altro. Noi possiamo considerare la relazione di causa ed effetto in una di queste due maniere: ma fuori di queste non abbiamo d'essa alcuna idea (1).

Riassumendo, dunque, i ragionamenti di questa sezione, diremo: ogni idea è copiata da qualche impressione o sentimento precedente; e dove non possiamo trovare alcuna impressione, possiamo esser certi che non c'è nessun'idea. In tutti casi particolari di operazioni dei corpi e degli animi, non v'è nulla che produca tale impressione, e per conseguenza possa suggerire qualche idea o di potere o di con-

---

(1) Secondo queste spiegazioni e definizioni, l'idea di potere è relativa quanto quella di causa; ed ambedue si riferiscono a un effetto o a qualche altro avvenimento, costantemente congiunto con il primo. Quando noi consideriamo la circostanza sconosciuta di un oggetto, dalla quale è determinato e fissato il grado e la quantità del suo effetto, noi la diciamo il suo potere; e perciò tutti i filosofi ammettono che l'effetto è la misura del potere. Ma, se essi avessero una qualche idea del potere, com'esso è in se stesso, perchè non lo misurerebbero in se stesso? La disputa se la forza di un corpo in moto è proporzionale alla sua velocità o al quadrato della sua velocità; una tale disputa, dico, dovrebbe esser decisa non già col paragonare gli effetti suoi in tempi eguali od ineguali, ma con una misura e con un paragone diretto.

L'uso frequente che si fa, tanto nella filosofia quanto nella conversazione giornaliera, delle parole: Forza, Potere, Energia ecc., non prova punto che noi abbiamo conoscenza in alcun caso del principio che lega la causa all'effetto, nè che possiamo darci l'ultima ragione della produzione d'una cosa da un'altra. Queste parole, nel modo in cui sono comunemente usate, hanno significati molto vacillanti, e le loro idee sono molto incerte e confuse. Nessun animale può muovere i corpi esterni senza avere il sentimento di un *nisus* o sforzo; ed ogni animale sente il colpo e l'urto di un oggetto esterno in moto. Noi siamo inclinati ad attribuire tali sensazioni, che sono puramente animali, e dalle quali non possiamo trarre nessuna inferenza a priori, ad oggetti inanimati e a supporre che essi pure hanno tali sensazioni tutte le volte che ricevono o trasmettono moto. Riguardo alle energie che esercitiamo senza annetterci alcuna idea di comunicazione di moto, consideriamo soltanto la congiunzione degli eventi costantemente sperimentata; e, poichè sentiamo una connessione abituale fra le idee, trasferiamo quel sentimento agli oggetti; giacchè nulla è più abituale dell'applicare ai corpi esterni ogni sensazione interna che essi fan sorgere. [*Nota Ed. F.*]

nessione necessaria. Ma, quando si mostrano molti casi uniformi, e lo stesso oggetto è sempre seguito dallo stesso avvenimento; allora incominciamo ad ammettere l'idea di causa e di connessione. Allora noi sentiamo un sentimento ed impressione nuova, cioè, una connessione abituale nel pensiero o nell'immaginazione fra un oggetto ed il suo abituale compagno; e questo sentimento è quell'origine dell'idea che ricerchiamo. Poichè, sorgendo quest'idea da un numero di casi simili e non da qualche caso particolare, deve sorgere da quella circostanza in cui il numero dei casi differisce da ogni singolo caso. Ma l'unica circostanza in cui differiscano è questa connessione abituale, o transizione dell'immaginazione; in ogni altro loro particolare sono simili. E, per ritornare ad un esempio familiare, il primo caso da noi osservato di moto comunicatosi fra l'urto di due palle di biliardo, è esattamente simile ad ogni caso che possa, ora, presentarcisi; salvo che noi non avremmo potuto, a tutta prima, inferire un avvenimento dall'altro, laddove ci è permesso farlo ora, dopo un così lungo sèguito di esperienze uniformi. Io non so se il lettore potrà facilmente capire questo mio ragionamento; ma temo che volendomi dilungare e esaminarlo sotto molti aspetti, lo renderei più oscuro ed intrigato. In tutti i ragionamenti astratti v'è un punto di vista che, una volta raggiunto dev'essere oltrepassato per illustrare meglio il soggetto trattato, piuttosto che fermarvisi anch econ tutta l'eloquenza e la ricchezza d'impressioni del mondo. Or ci sforziamo di raggiungere questo punto di vista, serbando i fiori retorici per soggetti più adatti.

SEZIONE VIII

Della Libertà e della Necessità.

PARTE I.

Parrebbe cosa ragionevole aspettarsi che, in questioni esaminate e disputate ardentemente fin dalla prima origine della scienza e della filosofia, coloro che disputavano abbian finito almeno per accordarsi sul significato di tutti i termini, e che le loro ricerche, da duemila anni a questa parte, siano state efficaci in modo da passare dalle parole al soggetto vero e reale della disputa. Perchè, quale cosa può parere più facile del formare esatte definizioni dei termini adoprati ragionando, e, invece di adoprarle per accozzare parole sonore, proporsele come oggetto del proprio futuro esame e del proprio studio? Se però consideriamo la cosa più da vicino, ci toccherà trarre una conclusione opposta. La sola circostanza che una disputa è sempre viva e non definita, ci lascia presumere che vi dev'essere qualche ambiguità nelle espressioni, e che coloro che disputano attribuiscono significati differenti alle idee, adoprate nella controversia. Poichè supposto che le facoltà della mente siano naturalmente simili in ogni individuo (chè, altrimenti, non vi sarebbe cosa più sterile del ragionare e disputare); sarebbe impossibile che gli uomini mantenessero opinioni differenti sullo stesso soggetto, quando attribuissero lo stesso significato agli stessi termini; e, specialmente, quando si comunicassero le loro idee, ed ogni partito le rivolgesse da tutti i lati, cercando argomenti capaci di farlo vincere sull'avversario. È vero che gli uomini possono perdere il tempo e non arrivare a conclusioni determinate se si mettono a discutere que-

stioni assolutamente fuori dell'àmbito della capacità umana, come quelle che riguardano l'origine dei mondi, o l'economia del sistema intellettuale, o la regione degli spiriti; ma, se la questione si riferisce a qualche soggetto della vita pratica e dell'esperienza, non si può pensare che vi sia altra ragione per mantenere la disputa irresoluta, se non qualche espressione ambigua, che tenga gli antagonisti lontani, e impedisca loro di venire alle prese.

Tal è il caso della questione discussa sulla libertà e sulla necessità; e in modo così notevole, che, se non erro, troveremo che tutto il genere umano, tanto i colti che gli incolti, hanno sempre avuto la medesima opinione su questo soggetto, e che sarebbero bastate poche definizioni intelligibili per definire l'intera discussione. Confesso che questa è stata tanto dibattuta da tutte le parti, ed ha condotto i filosofi in un labirinto tale di sofismi oscuri, che non mi meraviglierei che un lettore amante della quiete non volesse sapere di tale questione, dalla quale non si aspetta nè di imparare nè di divertirsi. Ma forse la sua attenzione potrà essere rieccitata dalla maniera con la quale è proposto questo argomento; giacchè presenta maggiore novità, promette, per lo meno, che la disputa sarà alla fine definita, e che non recherà disturbo con qualche ragionamento intrigato ed oscuro.

È mia speranza, dunque, che appaia che tutti gli uomini sono stati sempre d'accordo nelle due dottrine, della Necessità e della Libertà, secondo qualunque ragionevole significato si possa attribuire a questi termini; e che la disputa intera si è svolta soltanto su parole. Cominciamo coll'esaminare la dottrina della necessità.

Tutti universalmente ammettono che la materia è animata, in tutte le sue operazioni, da una forza necessaria, e che ogni effetto naturale è così precisamente determinato dall'energia della sua causa, che in tali particolari circostanze nessun altro effetto sarebbe potuto resultarne. Le leggi della natura determinano con tale esattezza il grado e la direzione di ogni moto, che è altrettanto facile far sorgere una creatura vivente dall'urto di due corpi, che far sorgere del

moto in un grado e in una direzione differente da quella prodotta in quel dato momento. Se noi, dunque, ci volessimo formare un'idea giusta e precisa della necessità, dovremmo considerare da che sorge una tale idea, quando l'applichiamo alle operazioni dei corpi.

Pare evidente che, se tutte le scene della natura cambiassero continuamente in modo che due avvenimenti non avessero mai a rassomigliarsi, e che ogni oggetto fosse interamente nuovo, senza alcuna somiglianza con altra cosa già veduta, noi non saremmo, in tal caso, mai pervenuti alla minima idea di necessità, o di una connessione fra gli oggetti. Supposto ciò, noi avremmo ben potuto dire che un oggetto seguiva all'altro, ma non che l'uno era prodotto dall'altro. Il genere umano non avrebbe mai conosciuto la relazione di causa ed effetto. L'inferenza e i ragionamenti concernenti le operazioni della natura non ci sarebbero più; e la memoria e i sensi rimarrebbero le uniche vie per le quali la conoscenza di qualche cosa di realmente esistente potrebbe penetrare la mente. Perciò la nostra idea di necessità e causalità sorge interamente dall'uniformità che si osserva nelle operazioni della natura, nelle quali gli oggetti simili sono costantemente uniti insieme, e la mente è determinata dall'abitudine a inferire l'esistenza dell'uno dall'apparire dell'altro. Queste due circostanze costituiscono tutto l'insieme di quella necessità, che attribuiamo alla materia. Se si toglie la congiunzione costante di oggetti simili, e l'inferenza che formiamo dell'uno dall'altro, non abbiamo alcuna nozione di necessità o di connessione.

Ne risulta quindi che tutti gli uomini hanno sempre ammesso senza dubbio od incertezza che queste due circostanze si verificano nell'azione volontaria degli uomini e nelle operazioni mentali; e, quindi, che tutti gli uomini si son sempre trovati d'accordo nella dottrina della necessità, ed hanno disputato finora soltanto per la semplice ragione che non si capivano.

Per ciò che riguarda la prima circostanza, cioè la congiunzione costante e regolare di eventi simili, le considera-

zioni che faccio seguire ci potranno appagare. Tutti riconoscono che v'è una grande uniformità fra le azioni degli uomini, in tutte le età e nazioni, e che la natura umana resta sempre la stessa nei suoi principii e nelle sue operazioni. Gli stessi motivi producono sempre le stesse azioni, e gli stessi inconvenienti seguono dalle stesse cause. Le passioni come l'ambizione, l'avarizia, l'amor proprio, la vanità, l'amicizia, la generosità, lo spirito pubblico, mescolate in varia misura e sparse per la società, sono sempre state fin dal principio del mondo, e sono ancora, la sorgente di tutte le azioni e di tutte le intraprese che siano state mai osservate nel genere umano. Se voi desiderate conoscere i sentimenti, le inclinazioni e il modo di vivere dei Greci e dei Romani, vi basterà studiare bene il temperamento e le azioni dei Francesi e degl'Inglesi, chè non vi ingannerete molto trasportando nei primi la maggior parte delle osservazioni che voi avete fatto sui secondi. Il genere umano è talmente sempre lo stesso, in tutti i tempi e in tutti i luoghi, che la storia non ci dà nessuna nuova o strana notizia riguardo a lui. Essa ha per fine principale di scoprire i principii costanti ed universali della natura umana, mostrandoci gli uomini in tutte le varie circostanze e situazioni, e fornendoci materiali che, osservati da noi, ci facciano familiari con gli ordinarii moventi dell'azione e della condotta umana. Questi racconti di guerre, di intrighi, di partiti e di rivoluzioni sono tante collezioni di sperimenti, per via dei quali il filosofo politico o morale fissa i principii della sua scienza; in quello stesso modo in cui il fisico o il filosofo della natura viene a conoscere la natura delle piante, degli animali e degli altri oggetti esterni con gli esperimenti che organizza su loro. Nè si creda che l'acqua, la terra e gli altri elementi, che Aristotile ed Ippocrate studiarono, siano più simili a quelli che oggi possiamo osservare, di quello che gli uomini descritti da Polibio e da Tacito lo siano a quelli che ora governano il mondo.

Se un viaggiatore ritornando da un paese lontano ci raccontasse di uomini totalmente differenti da tutti quelli che

mai abbiamo conosciuto: di uomini che fossero assolutamente privi di avarizia, di ambizione, o di spirito vendicativo, e non conoscessero altro piacere che l'essere buoni amici, generosi e socievoli: noi scopriremmo subito da queste circostanze la sua falsità, e lo proveremmo un bugiardo, con la stessa certezza che se egli avesse riempito la sua storia di centauri, draghi, miracoli e prodigi. E, quando noi vogliamo respingere qualche invenzione storica, qual argomento più convincente possiamo usare di questo: che le azioni attribuite ad una persona sono in diretta opposizione al corso della natura, e che nessun motivo umano avrebbe mai potuto indurla a condursi, in tali circostanze, in quel modo? Noi dobbiamo sospettare la veracità di Quinto Curzio, così quando ci descrive il coraggio soprannaturale di Alessandro, che gli faceva assalire — da solo — moltitudini di nemici, come quando ce lo descrive mentre resiste a queste con la sua forza e la sua attività soprannaturale. Il che mostra quanto noi facilmente e universalmente riconosciamo che i motivi e le azioni umane, come le operazioni dei corpi, sono uniformi.

Ed ecco anche in qual modo l'esperienza che si acquista in una lunga vita, e variando occupazioni e compagnia, ci benefica, istruendoci sui principii della natura umana e regolando tanto la nostra condotta futura, quanto la nostra speculazione. Con questa guida, noi, dalle azioni, dalle espressioni e persino dai gesti degli uomini, saliamo alla conoscenza dei loro motivi e delle loro inclinazioni, e di nuovo dalla conoscenza dei loro motivi e delle loro inclinazioni scendiamo all'interpretazione delle loro azioni. Le osservazioni generali, che tesaurizziamo nel corso della nostra esperienza, ci dànno il bandolo della natura umana e ci insegnano a distrigarne tutti i nodi. Non vi sono più pretesti o apparenze che ci ingannino, e le dichiarazioni fatte in pubblico ci si rivelano come speciose finzioni di partito; e, per quanto apprezziamo esattamente la virtù e l'onore e quel disinteresse cui tanti pretendono, mai aspettiamo di trovarlo nelle folle e nei partiti, di rado nei capi, e ancor più difficilmente negli individui, qualunque posizione od ufficio abbiano. Ma, se non vi fosse

uniformità nelle azioni umane, ed ogni esperienza di questo genere che potessimo fare, fosse irregolare ed eccezionale, non ci sarebbe possibile raccogliere osservazioni generali intorno al genere umano; e nessun'esperienza, per quanto accuratamente elaborata dalla riflessione, ci potrebbe mai servire. Perchè un agricoltore vecchio dovrebbe essere più perito nella sua arte di un giovane, se non per quella certa uniformità che c'è tra l'influenza del sole, della pioggia e della terra, e il crescere dei vegetali? se non perchè l'esperienza insegna al vecchio pratico le regole, da cui questa influenza è governata e diretta?

Peraltro, non bisogna aspettarsi che questa uniformità delle azioni umane possa spingersi fino al punto che tutti gli uomini, nelle stesse circostanze, debbano agire sempre precisamente nella stessa maniera, senza accordare un'influenza alla diversità dei caratteri, dei pregiudizii, delle opinioni. Una tale uniformità di tutti i particolari non si trova in nessuna parte della natura; chè anzi l'osservazione della varia condotta degli uomini ci permette di formare una ancor più grande varietà di massime, le quali lasciano però supporre un certo grado d'uniformità e di regolarità.

I costumi degli uomini variano in differenti età e in diversi paesi? Ecco che ne impariamo la grande potenza dell'abitudine e della educazione, che modella la mente umana fin dall'infanzia e le dà la forma di un carattere fisso e stabile. Differiscono di molto la condotta e il portamento d'un sesso da quelli d'un altro? Allora ci si fanno familiari i differenti caratteri, che la natura dà ai sessi e che conserva con costanza e con regolarità. Ci sono azioni di una persona molto differenti nelle sue varie età, dall'infanzia alla vecchiaia? In questo caso, potremo fare molte osservazioni generali sul graduale cangiamento dei nostri sentimenti e delle nostre tendenze, e dei principii che dominano le età differenti della creatura umana. Perfino i caratteri assolutamente individuali, hanno un'uniformità nella loro influenza; perchè altrimenti il conoscere una persona ed osservare la sua condotta non ci insegnerebbe mai le sue disposizioni, nè ci servirebbe a guidare le nostre relazioni con quella.

Accordo pure che si possan trovare azioni, che non paiano avere alcuna connessione regolare con motivi conosciuti, e che siano eccezione a tutti i modi di condursi che sono stati fissati per governare gli uomini; per conoscere quale giudizio ci si deve formare di tali azioni irregolari e straordinarie, possiamo considerare quali sentimenti alberghiamo rispetto a quegli avvenimenti irregolari che ci appaiono nella vita della natura e nelle operazioni degli oggetti esterni. Tutte le cause non sono congiunte con i loro effetti abituali con eguale uniformità; ed un artista che lavora soltanto sulla morta materia può fallire nel suo fine, quanto un politico che governa la condotta d'esseri sensibili ed intelligenti.

Il volgo, che si contenta dell'apparenza, attribuisce l'incertezza degli avvenimenti ad una certa incertezza nelle cause, che fa mancare spesso la loro abituale influenza, per quanto nessun ostacolo le impedisca. Ma i filosofi, osservando che quasi in ogni parte della natura ci sono tante varie cagioni e principii nascosti a noi per la loro piccolezza o lontananza, trovano che per lo meno è possibile che il contrasto degli avvenimenti non derivi già da qualche contingenza nella causa, ma da qualche azione segreta di cause contrarie. Ed osservando più da vicino, convertono la possibilità in certezza, poichè notano, dopo un esame più attento, che il contrasto degli avvenimenti denota sempre un contrasto di cause e deriva dalla loro mutua opposizione. Un contadino non sa dar migliore ragione del fermarsi d'un orologio se non che esso è solito di non andare bene; ma un artista s'accorge facilmente che la stessa forza nella molla e nel pendolo ha sempre la stessa influenza sulle ruote, e manca l'effetto soltanto perchè un piccolo granello di polvere intoppa tutto il movimento. Osservando parecchi simili casi, i filosofi formano il principio che la connessione fra tutte le cause e i loro effetti è sempre necessaria, e che la sua apparente incertezza in alcuni casi nasce dal nascosto contrasto di cause contrarie.

Si prenda ad esempio il corpo umano, nei casi in cui qualche sintomo di sanità o di malattia inganna la nostra aspettazione: quando le medicine non producono gli effetti abituali;

quando da qualche speciale causa si producono avvenimenti irregolari. Eppure i filosofi e i dottori non sono punto sorpresi della cosa, nè si sentono tentati di negare, in linea generale, la necessità e l'uniformità di quei principii, dai quali è governata l'economia animale. Essi sanno che un corpo umano è una macchina assai complicata, che vi sono nascoste molte energie segrete, delle quali nulla possiamo comprendere, e che così esso ci deve apparire molto incerto nelle sue operazioni. Perciò gli avvenimenti irregolari, che noi scopriamo esternamente, non possono fornire alcuna prova che le leggi della natura non siano osservate con la massima regolarità nelle sue operazioni e nel suo interno governo.

Se il filosofo è coerente, deve ragionar nello stesso modo riguardo alle azioni e alle volontà degli esseri intelligenti. Si spiegano le risoluzioni più irregolari e più inaspettate di un uomo, quando si conoscono le circostanze particolari del suo carattere e della sua situazione. Ecco che una persona cortese vi dà una risposta zotica; ma o ha il mal di denti o è digiuna. Vedete un torpido mostrarsi pieno di vivacità: si tratta che gli è capitata una buona fortuna. E, se anche si compiono azioni per le quali, come talora avviene, nessuno sa trovare una spiegazione, neanche la persona stessa che le ha compiute, non sappiamo forse che il carattere degli uomini è, fino a un certo punto, incostante ed irregolare? Questo è difatti il carattere costante della natura umana, per quanto lo si possa applicare in modo più particolare a certe persone che non hanno regole fisse per la loro condotta, e vivono in una continuata corsa di incostanza e di capricci. I principii e i motivi interni possono sempre agire in maniera uniforme, nonostante queste apparenti irregolarità, appunto come si pensa che il vento, la pioggia, le nubi e le altre variazioni metereologiche siano governate da leggi ben fisse, ma non facilmente investigabili dalla sagacia e dallo studio degli uomini.

Così ci si mostra che, non solo la congiunzione fra i motivi e le azioni volontarie è regolare ed uniforme come quella fra la causa e l'effetto in ogni parte della natura; ma, anche,

che questa congiunzione regolare è riconosciuta universalmente da tutti, nè mai vi è stata intorno disputa, sia nella filosofia che nella vita giornaliera. Ora, siccome tutte le nostre inferenze riguardanti il futuro sono tratte dall'esperienza passata, e siccome concludiamo che gli oggetti saranno sempre congiunti insieme, come li abbiamo veduti nel passato; così sarebbe superfluo provare che questa uniformità sperimentata nelle azioni umane sia una sorgente [1], dalla quale tiriamo tutte le inferenze che le riguardano. Ma, per mostrare sotto più varii aspetti l'argomento, noi insisteremo, per quanto brevemente, sull'ultimo punto.

Gli uomini sono, in tutte le società, in mutua dipendenza; sicchè nessuna azione umana è in sè completa, nè viene compiuta senza aver qualche relazione con azioni di altri, necessarie perchè essa risponda interamente alle intenzioni di chi la compie. Il più misero artigiano, che lavora da solo, si aspetta dal magistrato almeno una protezione che gli assicuri il godimento del frutto del lavoro suo. Si aspetta anche di trovare compratori tutte le volte che porta le sue merci al mercato e le offre a un prezzo ragionevole affin di potere, col denaro guadagnato, spingere altri a fornirgli quelle comodità che gli sono necessarie per vivere. Quanto più gli uomini estendono i loro traffici e rendono più complicate le loro relazioni con gli altri, essi fanno penetrare nei loro progetti di vita una più grande varietà di azioni volontarie, che, pur procedendo da motivi personali, essi si aspettano debbano collaborare con le loro. In tutte queste deliberazioni, essi si consigliano secondo l'esperienza passata, nello stesso modo che nei loro ragionamenti riguardanti le cose esterne; e credono fermamente che gli uomini, come gli elementi, continueranno ad agire nello stesso modo che nel passato. Un industriale conta, per eseguire un lavoro, tanto sul lavoro dei suoi operai quanto sugli strumenti che adopra; e sarebbe egualmente sorpreso che la sua aspettativa fosse delusa in un caso o nel-

---

(1) La sorgente di tutte le inferenze, che formiamo intorno alle azioni umane [*Agg. Ed. E-P.*]

l'altro. In breve, questo modo sperimentale di inferire e di ragionare riguardo le azioni degli altri è tanto penetrato nella vita umana, che nessuno, almeno se è sveglio, non sta un momento senza usarlo. Non avevamo dunque ragione di affermare che tutto il genere umano è sempre stato d'accordo intorno alla dottrina della necessità, secondo la precedente definizione e spiegazione di essa?

Nè i filosofi l'hanno mai pensata su ciò diversamente dal volgo. Poichè, per non stare a ricordare che quasi ogni atto della loro vita supponeva quest'opinione, vi sono inoltre poche parti della scienza speculativa delle quali essa non formi il punto essenziale. Che cosa sarebbe della storia, se l'esperienza che abbiamo del genere umano non ci facesse accordare fiducia agli storici? Come la politica potrebbe essere una scienza, se le leggi e le forme del governo non avessero un'influenza uniforme sulle società? Quali fondamenti resterebbero alla morale, se i caratteri individuali non generassero in certo e determinato modo particolari sentimenti, e se questi non agissero con costanza sulle azioni? E con quali pretese ci metteremmo a criticare un poeta o letterato, se non potessimo pronunciarci sulla condotta e sui sentimenti dei suoi personaggi, naturali od innaturali a dati caratteri e a date circostanze? Perciò sembra impossibile darsi all'azione o alla scienza, se non si riconosce la dottrina della necessità e questa inferenza, per cui dai motivi si traggono le azioni volontarie e dai caratteri la condotta.

E, in verità, quando consideriamo quanto l'evidenza naturale possa bene legarsi all'evidenza morale, e formare una sola catena di argomenti, non ci dobbiamo far scrupolo d'ammettere che esse sono della stessa natura e derivate dagli stessi principii. Un prigioniero senza denaro e senza influenza vede l'impossibilità di fuggire tanto quando pensa alla ostinazione del carceriere, come quando considera i muri e le sbarre che lo circondano; e, se vuole tentare di liberarsi, preferisce avere a che fare con il ferro e la pietra di questi, anzichè con il carattere inflessibile dell'altro. Anche il prigioniero condotto al patibolo prevede la sua morte tanto per

la fedele costanza con cui è sorvegliato dalle sue guardie, quanto per azione della mannaia o della ruota. Ecco qual'è il corso delle sue idee: i soldati rifiutan di lasciarlo fuggire; il carnefice compie il suo ufficio; il corpo e la testa sono separati; sangue, moti convulsi e morte. Questa è una catena di cause naturali, connesse con azioni volontarie; ma la mente non sente nessuna differenza fra loro, passando dall'una all'altra, nè si sente meno sicura degli avvenimenti futuri che se dipendessero da oggetti presenti alla memoria o ai sensi, collegati da un sèguito di cause, strette insieme da quella che ci piace chiamare necessità fisica. La mente prova gli stessi effetti per l'esperienza avuta da una unione di avvenimenti, sian poi questi volontà, motivi ed azioni, oppure figure e moti. Noi possiamo cambiare i nomi alle cose, ma la loro natura e le loro azioni sull'intelligenza non cambiano mai.

[Se un uomo, che so onesto e ricco, col quale vivo in intima amicizia, viene a casa mia, quando la mia servitù mi circonda, io sono ben sicuro che non viene per pugnalarmi e rubare il mio calamaio d'argento; e questo avvenimento mi pare così insospettabile, quanto il veder cadere una casa nuova, fondata e costruita bene. Direte che quell'uomo può esser colto da una pazzia improvvisa. Sta bene; ma così può avvenire un terribile terremoto e far rovinare la casa dinanzi ai miei occhi. Cambiamo pure la supposizione e diciamo che quell'uomo non metterà la mano sul fuoco nè ve la terrà fino a vederla consumata; avvenimento che io posso predire con altrettanta sicurezza di questo che, se egli si gettasse fuori dalla finestra, senza incontrare ostacoli, non rimarrebbe sospeso in aria nemmeno un momento. Nessun sospetto di pazzia sconosciuta potrebbe rendere possibile quel primo avvenimento, così contrario a tutti i principii conosciuti della natura umana. Chi verso sera perda una borsa piena d'oro sul suolo di Charing-Cross [1] può tanto aspettarsi di vederla volar via come una piuma che di ritrovarla intatta

(1) Luogo frequentatissimo di Londra [*N. dell'Ed.*].

un'ora dopo. Ora, almeno una metà dei ragionamenti umani contengono inferenze del genere di questa, che si aspettano con maggiore e con minore certezza, secondo la nostra esperienza della condotta abituale al genere umano in tali situazioni particolari. *Agg. Ed. R.*].

Ho spesso esaminato per quale ragione accada che tutto il genere umano, il quale ha, senza esitare, riconosciuto nella vita pratica e nel ragionare la dottrina della necessità, abbia tuttavia provato tanta riluttanza a riconoscerla anche a parole, ed abbia mostrato, al contrario, una propensione, in tutti i tempi, a professare l'opinione contraria. Io credo che la cosa si spieghi così. Se noi esaminiamo le operazioni dei corpi e il prodursi degli effetti dalle cause, troviamo che tutto quello che ne possiamo sapere è l'osservazione di una congiunzione costante degli oggetti particolari fra loro, e di un passaggio abituale della mente dall'apparire dell'uno all'aspettativa dell'altro. Ma, per quanto questo riconoscimento dell'ignoranza umana sia il risultato di un esame rigorosissimo, pure gli uomini nutrono una forte inclinazione a credere di penetrare più addentro nei poteri della natura e a percepire qualcosa che rassomigli a un legame necessario fra causa ed effetto. Quando poi si volgono a riflettere sulle operazioni dei loro spiriti e non sentono siffatta connessione fra il motivo e l'azione; sono allora tratti a supporre che vi sia una differenza fra gli effetti che risultano da forza materiale e quelli che provengono dal pensiero e dall'intelligenza. Ma noi, che ci siamo convinti di non conoscere, in fatto di causalità, null'altro che la costante congiunzione degli oggetti e l'inferenza che la mente fa dall'una all'altra, troviamo che queste due circostanze hanno parte, a detta di tutti, nelle azioni volontarie; e, quindi, possiamo più facilmente ammettere che la stessa necessità regola tutte le cause. Quei filosofi poi, i cui sistemi sembrano contradire la necessità della volontà, bene esaminati, non dissentono da questa che a parole e non nei loro sentimenti reali, perchè la necessità, nel senso che qui le abbiamo dato, non è stata respinta, credo, da nessun filosofo mai. Si può solamente pretendere

forse che la mente possa percepire, nelle operazioni della materia, qualche più profonda connessione fra la causa e l'effetto, e che questa connessione non si verifichi nelle azioni volontarie degli esseri intelligenti. Ma che sia o non sia così, soltanto un esame può dirlo; e tocca a questi filosofi provare le loro asserzioni definendo e descrivendo questa speciale necessità e mostrandocela nelle operazioni degli oggetti materiali.

Gli uomini, mi pare, cominciano molto male a discutere la questione della libertà e della necessità, quando principiano dalle facoltà dell'anima, dall'influenza dell'intelligenza, dalle operazioni della volontà. Essi dovrebbero discutere prima una questione più semplice, cioè le operazioni dei corpi e della materia inanimata; e tentar di vedere se possono formarsi qualche idea di causa e di necessità che non sia quella di una costante congiunzione degli oggetti e della susseguente inferenza che fa la mente da un oggetto a un altro. Se queste circostanze formano, in realtà, tutta la necessità che possiamo concepire nella materia, e se tutti riconoscessero che queste circostanze si verificano nelle operazioni della mente, la disputa sarebbe bell'e finita, o per lo meno, si dovrebbe riconoscere che da quel punto innanzi è puramente verbale. Ma, finchè supporremo avventatamente di avere una qualche più profonda idea di necessità o di causalità nelle operazioni degli oggetti esterni, non trovando nello stesso tempo nulla di più profondo nelle azioni volontarie dello spirito; non è possibile, finchè partiamo da supposizioni così erronee, che portiamo la questione a qualche determinata conclusione. L'unico mezzo di non ingannarci è di salir più in alto; di esaminare il ristretto ámbito della scienza in fatto di cause materiali; e di convincerci che tutto quel che ne conosciamo è soltanto quella costante congiunzione e quell'inferenza già sopra ricordate. Difficoltà, forse, ne troveremo a fissar tali stretti limiti all'intelligenza umana; ma, una volta fissati, non se ne trova più per applicare questa dottrina alle azioni della volontà. Poichè è cosa evidente che queste sono regolarmente congiunte coi motivi, con le circostanze e con

il carattere; e una volta che noi inferiamo dai motivi alle azioni volontarie, dobbiamo anche riconoscere a parole quella specie di necessità che abbiamo già confessato di riconoscere in ogni deliberazione della nostra vita, come in ogni passo della nostra condotta (1).

Ma, per continuare nel nostro programma di riconciliazione fra libertà e necessità, che è la più cavillosa questione della più cavillosa delle scienze, cioè della metafisica, non ci vorranno molte parole per provare che tutto il genere umano è stato sempre d'accordo nella dottrina della libertà come in quella della necessità, e che tutta la disputa, anche per questa parte, è stata meramente verbale. Poichè, che cosa

(1) Si può spiegar con un'altra ragione la prevalenza della dottrina della libertà, cioè con una falsa sensazione o con un' apparente esperienza che abbiamo o possiamo avere di libertà o di indifferenza, in molte delle nostre azioni. La necessità di un'azione, sia spirituale che materiale, non è, parlando esattamente, una qualità che risiede nell'agente, ma in ogni essere pensante o intelligente, che può considerare l'azione; e consiste principalmente nella determinazione dei suoi pensieri a inferire l'esistenza di quell'azione da qualche oggetto precedente; come la libertà, quando è opposta alla necessità, non è che la mancanza di quella determinazione ed un certo abbandono o indifferenza che proviamo nel passare o nel non passare dall'idea di un oggetto a quella di qualchedun'altro successivo. Ora possiamo osservare che, per quanto, riflettendo sulle azioni umane, raramente proviamo un tale abbandono e indifferenza, pure riescendo ordinariamente ad inferirle con considerevole certezza dai loro motivi e dalle disposizioni di chi le compie; tuttavia accade frequentemente che, nel compierle, invece, noi proviamo qualche cosa di simile; e, poichè è facile scambiare fra loro gli oggetti simili, questo fatto è stato preso come una prova dimostrativa e perfino intuitiva della libertà umana. Noi sentiamo che le nostre azioni sono soggette alla nostra volontà, nella maggior parte dei casi; e ci immaginiamo di sentire che la volontà stessa non è soggetta a nulla, perchè, quando qualcuno nega ciò e ci sfida a provarlo, sentiamo che essa agisce facilmente per ogni direzione e ci dà un'immagine di se stessa (che nelle scuole chiamano Velleità) anche in quella direzione per la quale non si deciderebbe. Noi ci persuadiamo che quest'immagine e questa finzione di moto avrebbero potuto esser resi completi col moto stesso; perchè, se qualcuno ce lo nega, troviamo di poterlo compiere ora, con un secondo tentativo. Ma non consideriamo che il motivo di queste azioni è appunto nel nostro fantastico desiderio di voler far mostra di libertà. Or sembra certo che, comunque possiamo immaginarci che sia la libertà dentro di noi, uno spettatore può ordinariamente inferire le nostre azioni dai nostri motivi e dal nostro carattere; e, anche quando non lo può, egli conclude che lo potrebbe, purchè conoscesse perfettamente ogni circostanza della nostra situazione e del nostro temperamento, e le molle più nascoste della nostra natura e delle nostre inclinazioni. Questa è appunto l'essenza stessa della necessità secondo la dottrina sopra esposta.

si intende per libertà, quando la si applica alle azioni volontarie? Noi non possiamo certamente intendere che le azioni hanno così poca connessione con i motivi, con le inclinazioni, con le circostanze, che quelle non seguano con una certa uniformità da queste, e che le prime non provochino nessuna inferenza per via della quale concludiamo l'esistenza delle seconde; giacchè queste son semplici cose di fatto da tutti ammesse. Per libertà, dunque, non possiamo significare che *un potere di agire o di non agire, secondo la determinazione della volontà*; cioè che, se deliberiamo di star fermi, possiamo, e, se deliberiamo di muoverci, egualmente possiamo. Ora questa libertà ipotetica tutti l'accordano a chiunque non sia prigioniero e incatenato; nè su questa c'è modo di disputare.

Qualunque definizione possiamo dare della libertà, noi dobbiamo osservare con cura due circostanze richieste: *primo*, che s'accordi coi dati di fatto; *secondo*, che s'accordi con se stessa. Io sono persuaso che, osservando queste circostanze e dando una definizione intelligibile, si troverà che tutto il genere umano è d'accordo con essa.

Tutti ammettono che nulla esiste senza una causa della propria esistenza, e che il caso, esaminato con rigore, è una parola puramente negativa, e non significa alcun reale potere che esista in qualche parte della natura. Senonchè si pretende che delle cause alcune sian necessarie, altre non necessarie. Ecco dove si mostra l'utilità delle definizioni: fate che uno *definisca* la causa, senza comprendere, come parte della definizione, l'idea di *connessione necessaria* con il suo effetto, e che mi mostri distintamente l'origine dell'idea espressa dalla definizione; e io gli darò subito causa vinta. Ma ciò è impossibile che avvenga, una volta accettata la precedente spiegazione della cosa. Se gli oggetti non avessero fra di loro alcuna regolare congiunzione, noi non avremmo mai ammesso alcuna nozione di causa ed effetto; e questa congiunzione regolare produce quell'inferenza dell'intelletto, che è la sola connessione che possiamo comprendere. Chiunque tenta di definire una causa che escluda queste circostanze,

sarà obbligato o ad adoperare termini inintelligibili, o tali da esser sinonimi di quello che si sforza di definire (1). Ora, se si ammettesse la definizione suddetta, la libertà che fosse opposta alla necessità e non alla costrinzione, sarebbe la stessa cosa del caso; il quale tutti ammettono che non abbia esistenza.

PARTE II.

Non v'è metodo più comune di ragionare, e tuttavia nessuno altrettanto biasimevole, che il tentar di confutare un'ipotesi filosofica col pretendere che ne sorgano conseguenze pericolose per la religione e la morale. Dite pure che un'opinione è falsa, quando conduce all'assurdo; ma essa non è certo falsa, perchè porta a conseguenze pericolose. Tal argomento dovrebbe essere totalmente evitato, perchè non serve a nulla nella ricerca della verità, ma soltanto rende odiosa la persona dell'avversario. Faccio quest'osservazione senza tirarne alcun giovamento, perchè son disposto francamente a sottomettermi a qualunque esame di tal genere, e mi sento d'affermare che le dottrine della necessità e della libertà, come prima le ho spiegate, non soltanto s'accordano con la morale (2), ma ne sono assolutamente l'essenziale sostegno.

La necessità può esser definita in due modi, secondo le due definizioni di causa, nella quale ha parte essenziale. Essa consiste o nella congiunzione costante di oggetti simili, o nell'inferenza dell'intelletto da un oggetto a un altro. Ora, in ambedue questi sensi (che sono, in fondo, l'istessa cosa), è stato riconosciuto da tutti, per quanto tacitamente,

---

(1) Così, quando una causa fosse definita quello che produce qualche cosa, sarebbe facile osservare che produce è sinonimo di causare. In egual modo, quando una causa fosse definita ciò per cui qualche cosa esiste, non reggerebbe alla stessa obiezione; giacchè, che cosa si intende con queste parole per cui? Se fosse stato detto che una causa è ciò dopo di cui qualche cosa esiste costantemente, noi avremmo capito i termini; giacchè questo, infatti, è tutto quel che sappiamo della cosa. E questa costanza forma proprio l'essenza della necessità, della quale non abbiamo altra idea.

(2) e con la religione. [*Agg. Ed. E-Q.*]

nelle scuole, sui pulpiti e nella vita giornaliera, che la necessità sia un attributo della volontà umana; e nessuno ha mai preteso di negare, che noi possiamo trarre inferenze intorno alle azioni umane, e che queste inferenze sono fondate sull'unione sperimentata di azioni simili, con motivi, inclinazioni, circostanze simili. L'unico particolare sul quale si possa differire è forse nel non voler dare il nome di necessità a questa proprietà delle azioni umane; ma, finchè si ricorda il significato attribuitole, la parola non può recar danno. Forse si potrebbe sostenere che è possibile scoprire ancora qualche cosa di più profondo nelle operazioni della materia; ma questo, bisogna riconoscerlo, qualunque sia la sua importanza in fisica o in metafisica, non ne ha nessuna in morale o in religione. Noi possiamo avere errato affermando che non v'è nessun'altra necessità o connessione fra le azioni dei corpi, se non la nostra; ma, certamente, noi non attribuiamo alle azioni dello spirito se non quello che ognuno ammette e deve ammettere. Noi non mutiamo nessun particolare del sistema ortodosso accettato rispetto alla volontà, ma soltanto rispetto agli oggetti e alle cause materiali. Nulla, insomma, può esser più innocente di questa dottrina.

Poichè tutte le leggi sono fondate su ricompense e su punizioni, si suppone come principio fondamentale che questi motivi abbiano un'influenza regolare ed uniforme sulla mente e ambedue spingano alle buone azioni e prevengano le cattive. Diamo a questa influenza quel nome che più ci piace; ma, poichè è d'ordinario collegata con un'azione, dovremo chiamarla una causa e considerarla come un caso di quella necessità, che noi vorremmo qui stabilire.

L'unico oggetto, che può suscitare odio o vendetta, è una persona o una creatura, che pensi e che conosca; e, quando le azioni criminose o offensive eccitan quelle passioni, è soltanto in relazione alla persona o in connessione con lei. Le azioni sono, per loro propria natura, temporanee e periture; e se non derivano da qualche causa nel carattere e nella disposizione della persona che le compie, esse non possono esser cagione d'onore, se buone, nè d'infamia, se cattive. Le

azioni possono esser biasimevoli in sè, e contrarie a tutte le regole della morale e della religione; ma la persona non ne risponde, e poichè esse non derivano da qualche cosa di duraturo e di costante, e non lasciano nulla dietro sè che sia di tal natura, non è possibile, per cagione di loro, esser puniti o incorrere in vendette. Adunque, secondo il principio che nega la necessità e per conseguenza anche le cause, un uomo è così puro e mondo dopo aver commesso il più orribile delitto, come quando nacque, nè il suo carattere è menomamente implicato nelle sue azioni; poichè queste non sono derivate da quello, e la malvagità delle azioni non può testimoniare sulla depravazione del carattere.

Perchè gli uomini non son biasimati per le azioni compiute senza saperlo e senza volerlo, qualunque ne siano state le conseguenze? perchè i principii di quelle azioni sono soltanto momentanei e terminano con loro. Gli uomini, che agiscono in furia e senza preparazione, sono meno biasimati di quelli che agiscono pensatamente. E perchè mai se non perchè un temperamento focoso, per quanto sia un principio e una causa costante dello spirito, pure opera soltanto a momenti e non avvelena tutto il carattere? E, così, chi si pente, purchè cambii vita e maniere, cancella ogni sua colpa; il che si spiega con il fatto che, poichè le azioni rendono criminale una persona soltanto in quanto sono prove di principii criminali nella sua mente, una volta che questi principii sono cambiati esse non provano più che la persona sia criminale. Ma, se non ammettete la dottrina della necessità, essi non sono più prove sufficienti, e quindi non sono neppur criminali.

Mi sarà egualmente facile provare, con gli stessi argomenti, che la libertà, secondo la definizione già ricordata, sulla quale tutti van d'accordo, è pure essenziale alla morale, e che nessun'azione umana potrebbe avere alcuna qualità morale ed esser soggetta a biasimo o lode, se tale libertà mancasse. Poichè, essendo le azioni oggetto dei nostri sentimenti morali soltanto in quanto servono come indicazioni del carattere, delle passioni, delle affezioni interne; è impossibile che possano far sorgere una lode o un biasimo, se non de-

rivano da questi principii ma, sono causate completamente da una violenza esterna.

Io non pretendo d'avere rimosso tutte le obiezioni a questa teoria rispetto alla libertà e necessità; e posso prevedere altre obiezioni appoggiate da argomenti, che non ho esaminato. Si può dire, ad esempio, che, se le azioni volontarie fossero soggette alla stessa legge di necessità delle operazioni materiali, vi sarebbe una catena continuata di cause necessarie, preordinate e predeterminate, le quali dalla causa originale del tutto arriverebbero fino ad ogni singolo atto di volontà di ogni creatura umana. Così in nessun punto dell'universo vi sarebbe contingenza, nè indifferenza, nè libertà. Agendo, noi saremmo, nello stesso momento, agiti. E, poichè l'autore ultimo delle nostre volontà sarebbe il Creatore del mondo, che per il primo mise in moto questa macchina immensa, e pose tutti gli esseri in quella loro particolare posizione dalla quale deve risultare, con inevitabile necessità, ogni evento seguente; le azioni umane o non possono essere perciò in nessun modo turpi, come quelle che derivano da una causa così buona, o se sono per qualche modo turpi, coinvolgono il Creatore in questo loro difetto, poichè Egli è riconosciuto essere l'ultima causa e il generatore loro. Chi dà fuoco a una mina porta il peso di tutte le responsabilità, sia poi la miccia corta o lunga; così, dovunque è una continuata catena di necessità, l'Essere finito o infinito, che produce la prima, è egualmente l'autore delle altre tutte, e deve soffrirne il biasimo e goderne la lode che ne deriva. Le nostre chiare e inalterabili idee di morale stabiliscono questa regola, in base a indubitabili ragioni, tutte le volte che esaminiamo le conseguenze di qualche azione umana; or le stesse ragioni devono aver più forza, quando le applichiamo alla volontà o alle intenzioni di un Essere infinitamente saggio e potente. Quando si tratta d'una creatura così limitata come l'uomo, si può addurre in scusa l'ignoranza o l'impotenza; ma tali imperfezioni non si trovano nel nostro Creatore. Egli previde, ordinò, ed ebbe per fine tutte le azioni degli uomini, che noi con tanta avventatezza

condanniamo. E dobbiamo dunque concludere che, o esse non sono criminali, o che Dio, e non già l'uomo, ne è responsabile. Ma, siccome tutte e due queste posizioni sono assurde ed empie, ne segue che la dottrina da cui derivano non è possibile che sia vera, incontrando tutte le stesse obiezioni. Una conseguenza assurda, se deriva necessariamente dalla sua premessa, dimostra assurda questa; appunto come le azioni criminose rendono criminosa la causa, se fra loro c'è una necessaria ed inevitabile connessione.

Questa obiezione è formulata in due parti, che esamineremo separatamente. Prima, che, se le azioni umane potessero essere riattaccate, per via d'una catena di necessità, a Dio, non sarebbero mai criminali, a causa dell'infinita perfezione di quell'Essere dal quale derivano e che non può ordinare nulla che non sia interamente buono e lodevole; seconda, che, se le azioni sono criminose, dobbiamo ritirare l'attributo di perfezione che ascriviamo a Dio, e dobbiamo riconoscere che egli è l'originario autore delle colpe e delle turpitudini morali di tutte le creature.

Rispondere alla prima obiezione sembra ovvio e convincente. Vi sono molti filosofi che dopo avere rigorosamente esaminati tutti i fenomeni della natura concludono che il Tutto, preso come un sistema, è ordinato, in ogni suo momento, con perfetta bontà; e che il resultato suo finale sarà la massima possibile felicità per tutti gli esseri creati senza alcuna mescolanza di male o di miseria parziale od assoluta. Essi dicono che ogni male fisico è una parte di questo buon sistema, nè la Divinità stessa, considerata come un agente saggio, potrebbe allontanarlo, senza farvi entrare un male maggiore, o tener lontano un bene più grande che ne risulterebbe. Da questa teoria alcuni filosofi, fra i quali gli antichi Stoici, traevano un argomento per consolare tutte le afflizioni; giacchè insegnavano ai loro discepoli, che quei mali, dai quali erano travagliati, non erano, in realtà, che beni per l'universo; e che, allargando le proprie vedute e comprendendo tutto il sistema del mondo, ogni avvenimento sarebbe stato loro oggetto di gioia e d'esultazione. Ma, per

sottile e sublime che fosse tale argomento, si è presto trovato debole ed inefficace in pratica. Voi, certo, irritereste, invece di acquietarlo, un uomo che soffre i dolori angosciosi della gotta, col predicargli la rettitudine di quelle leggi generali, che generano gli umori maligni nel suo corpo e li conducono attraverso adatti canali ai nervi e ai tendini, dove suscitano tali acuti dolori. Tali larghe vedute posson forse divertire per un momento l'immaginazione di una persona speculativa, che è al sicuro e in pace; ma non possono porre costante dimora nella sua mente, anche se non le disturba un dolore o una passione, e molto meno ancora fondarvisi se attaccate da tali possenti avversarii. Le passioni consideran gli oggetti più naturalmente e più da presso; e per un'economia augurabile alla dolcezza della mente umana, tengon conto soltanto degli esseri intorno a noi, e sono animate soltanto dagli avvenimenti che personalmente ci paiono buoni o cattivi.

Il caso non è differente, quando dal male fisico si passa a quello morale. Non è ragionevole supporre che quelle considerazioni astratte, che abbiam veduto aver così poca efficacia in un caso, debbano averla nell'altro. La mente umana è così fatta per natura che al mostrarsi di certi caratteri, disposizioni e azioni, essa subito prova un sentimento di approvazione o di biasimo; nè alcuna emozione è più essenziale di questa alla sua costituzione e alla sua forma. I caratteri, che più ci spingono ad approvare, sono principalmente quelli che contribuiscono alla pace e alla sicurezza della società umana, come i caratteri che ci spingono al biasimo, sono principalmente quelli che tendono al danno e al disturbo del pubblico; dal che è da presumere ragionevolmente che i sentimenti morali sorgano, sia immediatamente che mediatamente, da una riflessione su questi opposti interessi. Lasciamo che le meditazioni della filosofia voglian stabilire un'opinione e una ipotesi differente, come quella, per esempio, che ogni cosa è giusta rispetto al Tutto, e che le qualità che turbano le società, sono, sommate insieme, tanto benefiche e tanto d'accordo con la prima intenzione della natura,

quanto quelle che più direttamente promuovono la sua felicità e il suo benessere; non saranno, invero, tali incerte e stiracchiate speculazioni capaci di controbilanciare i sentimenti, che sorgono dalla vista naturale ed immediata degli oggetti. Queste sublimi riflessioni non diminuiranno mai in nessun modo il dispiacere che prova un uomo per essere stato derubato di una considerevole somma. E come potrebbero quelle sublimi riflessioni esser considerate incompatibili col suo sentimento morale contro il delitto? O, piuttosto, perchè non si potrebbe riconciliare con tutti i sistemi speculativi della filosofia il riconoscimento che vizio e virtù vanno distinti, come è realmente distinta la bellezza e la bruttezza personale? Ambedue queste distinzioni si fondano su sentimenti naturali alla mente umana, e le teorie o speculazioni filosofiche di qualsiasi genere siano, non posson pretendere di alterare o regolare questi sentimenti.

Quando alla seconda obiezione, non si può dare una risposta altrettanto facile e soddisfacente; nè è possibile spiegare chiaramente come la Divinità possa essere la causa indiretta di tutte le azioni umane, senz'essere anche l'autrice del peccato e della turpitudine morale. Questi sono misteri, che la ragione puramente naturale senza superiore soccorso non è capace di studiare; e, qualunque sia il sistema che usa, si trova coinvolta in difficoltà inestricabili, ed anche in contradizioni ad ogni passo che fa in tali studii. Il potere della filosofia si è mostrato finora insufficiente a riconciliare l'indifferenza e la contingenza delle azioni umane con la prescienza, o a difendere i decreti assoluti e pur liberi della Divinità liberandola dalla colpa d'avere originato il peccato. Fortunata quella filosofia, che, cosciente della propria avventatezza, quando esamina questi sublimi misteri, e lasciando un terreno così pieno d'oscurità e di dubbiezze, ritorna, con decente modestia a quello suo vero e adatto, cioè all'esame della vita quotidiana; nella quale troverà sufficienti difficoltà per occupare il suo ardore di ricerche, senza bisogno di lanciarsi in un oceano così illimitato di dubbii, di incertezze, e di contradizioni!

SEZIONE IX

Della ragione degli animali.

Tutti i nostri ragionamenti, che riguardano le cose di fatto, sono fondati sopra una specie di Analogia, che fa sì che noi ci aspettiamo da qualche causa gli stessi avvenimenti, che abbiamo osservato resultare da cause simili. Quando le cause sono simili in tutto, v'è un'analogia perfetta, e si può considerar come certa e concludente quell'inferenza che noi ne tiriamo; chè non v'è persona la quale dubiti, quando vede un pezzo di ferro, che esso debba avere peso e che le sue parti siano coerenti, come in tutti gli altri casi in cui ha osservato dei pezzi di ferro. Ma, quando gli oggetti non sono così precisamente simili, v'è un'analogia meno perfetta e l'inferenza trattane conclude con forza minore, proporzionale al grado di rassomiglianza e di similarità. Per via di questa specie di ragionamento, le osservazioni anatomiche fatte sopra un animale sono estese a tutti gli animali; sicchè è certo che, una volta provata la circolazione del sangue in qualche animale come una rana o un pesce, v'è una forte presunzione perchè la si trovi in tutti gli animali. Queste osservazioni, fondate sull'analogia, possono essere spinte più avanti, fino a quella scienza della quale ora stiamo trattando; e ogni teoria, con la quale noi spieghiamo le operazioni dell'intelligenza, o l'origine e il legame delle passioni umane, acquisterà una nuova autorità, se scopriamo che la stessa teoria occorre per spiegare gli stessi fenomeni in tutti gli altri animali. Ecco quale sarà il tentativo che faremo ora, rispetto alla ipotesi con la quale, nel capitolo precedente, abbiamo tentato di spiegare tutti i ragionamenti basati sull'esperienza;

e speriamo che questo nuovo punto di vista ci confermerà nelle nostre prime osservazioni.

In primo luogo, sembra evidente che gli animali imparino, come l'uomo, molte cose dall'esperienza, ed inferiscano che gli stessi avvenimenti seguiranno dalle stesse cause. Per via di questo principio, vengono a conoscere le più comuni proprietà degli oggetti esterni, e a poco a poco, fin dalla nascita, accumulano una conoscenza della natura dell'acqua, del fuoco, della terra, delle pietre, delle altezze, delle profondità e degli effetti che ne resultano. Si può facilmente distinguere in questo punto l'ignoranza o l'inesperienza dei giovani dall'accortezza e sagacia dei vecchi, che hanno imparato, a forza d'osservazione, ad evitare quel che nuoce loro e a ricercare ciò che offre loro comodità e piacere. Un cavallo esercitato sui campi impara l'altezza che è capace di saltare; e non tenta mai quelle, che sorpassano la sua forza e la sua maestria. Un vecchio levriere affiderà la parte più faticosa della caccia ai compagni giovani, e si apposterà in modo da prender la lepre di sghembo; e soltanto l'osservazione e l'esperienza sua servono di base alle sue congetture.

La cosa si rende ancor più evidente considerando gli effetti dell'educazione e dell'ammaestramento degli animali, che, con un'applicazione adatta di punizioni e di premi, possono imparare ogni sorta di azioni, anche quelle più contrarie ai loro istinti e alle loro tendenze naturali. Non è l'esperienza che fa diventar timoroso il cane, allorchè o minacciate o alzate la frusta su lui? E non è pure l'esperienza che fa ch'egli risponda al suo nome, e concluda, da un suono arbitrario, che intendete lui piuttosto che un altro dei suoi compagni, e che volete chiamarlo, quando pronunziate il suo nome in certo modo, con un certo tono e un certo accento?

In tutti questi casi, noi possiamo osservare che l'animale inferisce l'esistenza di qualche fatto, che non gli è dato immediatamente dai sensi; e che questa inferenza è fondata tutta sull'esperienza passata, poichè la creatura si aspetta dagli oggetti presenti le stesse conseguenze che nelle sue osservazioni sono sempre risultate da oggetti simili.

In secondo luogo, è impossibile che questa inferenza dell'animale sia fondata su qualche procedimento argomentativo o razionale, per via del quale concluda che gli stessi avvenimenti debban seguire sempre gli stessi oggetti, e che il corso della natura sarà sempre regolare nelle sue operazioni. Perchè, se v'è in realtà qualche argomento siffatto, esso è troppo astruso per l'osservazione di un'intelligenza così imperfetta; tanto che ci vorrebbe tutta la cura e l'attenzione di un genio filosofico per scoprirlo e per osservarlo. Perciò gli animali, quando fanno questa inferenza, non sono guidati dal ragionamento, nè lo sono i fanciulli, nè la maggioranza del genere umano, nelle sue azioni e deliberazioni ordinarie; e neppure gli stessi filosofi, i quali, quando agiscono, sono in complesso tutt'uno col volgo e governati dalle stesse regole. La natura deve aver provveduto qualche altro principio, d'uso più generale e d'applicazione più facile; chè un'operazione di un'importanza vitale così grande, quanto quella dell'inferire gli effetti dalle cause, non poteva essere affidata ad un incerto processo di ragionamento e di argomentazione. Se anche si potesse dubitare di ciò rispetto all'uomo, non mi pare che la cosa ammetta incertezze riguardo al bruto; e una volta che la conclusione s'è ben fissata per questo, v'è una forte presunzione, secondo tutte le regole dell'analogia, che essa debba esser ammessa per tutti, senza riserva od eccezione. Soltanto l'abitudine spinge gli animali ad inferire, da ogni oggetto che colpisce i loro sensi, il suo compagno abituale, ed eccita la loro immaginazione a concepire il secondo appena il primo si mostra, in quella maniera particolare che diciamo credenza. Quest'operazione non può esser spiegata in altro modo, tanto nelle classi superiori quanto in quelle inferiori degli esseri sensibili, che possiamo osservare e studiare (1).

(1) Poichè tutti i ragionamenti riguardanti fatti o cause derivano solamente dall'abitudine, qualcuno può chiedere come mai avvenga che gli uomini sorpassino tanto gli animali nel ragionare, e che un uomo sorpassi tanto un altro. La stessa abitudine non dovrebbe avere su tutti la stessa influenza?

Ci sforzeremo di esser brevi nello spiegar la grande differenza che esiste fra

Ma, per quanto gli animali prendano molte parti della loro conoscenza dall'osservazione, molte altre però derivano dalla stessa natura; le quali di gran lunga sorpassano le capacità che d'ordinario posseggono, e che poco o nulla migliorano con l'esercizio e con la pratica più lunga.

Queste noi le diciamo Istinti, e le ammiriamo come qualcosa di molto straordinario e di non esplicabile per mezzo di tutte le disquisizioni dell'intelligenza umana. Ma, forse, la nostra meraviglia cesserebbe o diminuirebbe, se noi considerassimo che il ragionamento sperimentale stesso, che abbiamo in

---

le intelligenze umane; e, in sèguito, la differenza fra uomini e animali sarà facilmente capita.

1. Allorchè si è vissuto qualche tempo, e ci siamo abituati alla uniformità della natura, acquistiamo un'abitudine generale per mezzo della quale trasportiamo il conosciuto nello sconosciuto, e intendiamo che questo somigli a quello. Per causa di questo principio generale abituale, noi consideriamo anche un solo sperimento come base sufficiente del ragionamento, e ci attendiamo l'effetto con una qualche certezza, purchè l'esperienza sia stata fatta con accuratezza e libera d'ogni influenza di circostanze estranee. È, quindi, di grande importanza l'osservare le conseguenze delle cose: e, poichè uno può superare un altro in attenzione, in memoria e in osservazioni, i suoi ragionamenti differiranno di molto da quelli dell'altro.

2. Dove un effetto è prodotto da una complicazione di cause, una mente può essere più ampia di quella d'un altro, e più capace di comprendere l'intero sistema degli oggetti e di trarne le conseguenze.

3. Si può esser più capaci di un altro, nel trarre lontane conseguenze.

4. Sono pochi quelli che riescono a pensare a lungo senza confondere le idee, e creare malintesi; la quale debolezza di mente ha varii gradi.

5. La circostanza, dalla quale dipendono gli effetti, è spesso involta in altre circostanze, che le sono estranee ed estrinseche. Per separarle, ci vuole spesso grande attenzione, accuratezza e sottigliezza.

6. Molto delicata è l'operazione per cui da particolari osservazioni si sale a massime generali; e nulla v'è di più abituale del commettere errori in questa operazione, per fretta o per ristrettezza di menti, incapaci di vedere da tutte le parti.

7. Ragionando per analogia, ragionerà meglio colui che ha maggiore esperienze o maggiore prontezza nel suggerire analogie.

8. Storture che derivano da pregiudizii, educazione, passioni, partigianeria ecc. han più forza su alcuni che su altri.

9. L'avere acquistata confidenza nella testimonianza umana, nei libri e nelle conversazioni, allarga molto più la sfera di esperienza e di pensiero d'uno che d'un altro.

Così sarebbe facile scoprire altre siffatte circostanze, cagione di differenze negli uomini. [*N. dell'Ed. F.*]

comune coi bruti e dal quale dipende tutta la condotta della vita, non è che una specie di istinto e di potere meccanico, il quale agisce in noi in modo sconosciuto a noi stessi; e che le due principali operazioni non sono dirette da alcuna relazione o paragone di idee, come quelle che formano propriamente l'oggetto delle nostre facoltà intellettuali. Per quanto l'istinto sia differente, pur non è che un istinto quello che insegna all'uomo d'evitare il fuoco; un istinto pari a quello che insegna a un uccello, con tanta esattezza, l'arte di covare e l'ordine e l'economia dell'allevamento.

SEZIONE X

Dei Miracoli.

PARTE I.

Negli scritti del Dr. Tillotson [1] vi è un argomento contro la Presenza reale [2], che è conciso, elegante e forte quanto si può supporre che lo sia un argomento contro una dottrina sì poco degna di una confutazione seria. Dice il dotto prelato, che tutti riconoscono che l'autorità, tanto della Scrittura quanto della tradizione è fondata soltanto sulla testimonianza degli apostoli, che furono testimoni oculari di quei miracoli del nostro Salvatore coi quali provò la sua missione divina. Adunque, l'evidenza che ha in noi la religione cristiana è minore dell'evidenza che ha la veracità dei nostri sensi, perchè non fu maggiore neppure nei primi iniziatori della nostra religione; e, poichè è evidente che passando nei loro discepoli dovè diminuire, non si può avere, ora, una confidenza nella loro testimonianza, eguale a quella che poniamo negli oggetti immediati dei nostri sensi. Ma, siccome una cosa che ci pare meno evidente di un'altra non può distruggere la nostra credenza a questa, così quando anche la dottrina della presenza reale fosse chiaramente rivelata nella Scrittura, l'assentirvi sarebbe assolutamente contrario alle regole del retto ragionamento. Essa contradice i sensi, mentre tanto la Scrittura quanto la tradizione, sulle quali si suppone che essa si basi, non han di per sè tanta evidenza quanta

---

(1) John Tillotson, teologo e predicatore inglese, 1630-1694. [*N. dell'E.*].

(2) La presenza reale, e non soltanto simbolica del corpo di Cristo nell'ostia, appena consacrata dal sacerdote. [*N. dell'Ed.*].

ne hanno i sensi; essendo considerate come modi esterni di dar l'evidenza, e non indirizzate al cuore di ognuno per via dell'immediata operazione dello Spirito Santo.

Nulla serve meglio di un argomento decisivo di questa specie, che almeno dovrebbe far tacere la superstizione e il bigottismo più arrogante e liberarci dal loro fastidio impertinente. Mi lusingo d'avere scoperto un argomento di questa fatta, che, se è giusto, sarà per i saggi e per i dotti un ostacolo eterno a tutte le specie di illusioni superstiziose, e, perciò, sarà utile fino alla fine del mondo; giacchè tanto, mi immagino, dureranno i racconti di miracoli e di prodigi in ogni storia, sacra e profana [1].

Per quanto l'esperienza sia l'unica nostra guida nei ragionamenti che riguardano le cose di fatto; bisogna riconoscere che questa guida non è assolutamente infallibile, ma che, in certi casi, ci può indurre in errore. Chi, nel nostro clima, s'aspetta tempo migliore in una settimana di giugno che in una di dicembre, ragiona bene e conformemente all'esperienza, ma può accadere che gli avvenimenti lo ingannino. Osserviamo però che, in tal caso, egli non ha ragione di lamentarsi dell'esperienza; la quale ordinariamente ci informa prima dell'incertezza, con avvenimenti contrarii che un osservatore diligente può imparare. Non tutti gli avvenimenti segnano con eguale certezza le loro supposte cause; chè alcuni si trovano uniti insieme in tutti i paesi e in tutte le età; altri, un poco più variabilmente, fino al punto di deluder talora le nostre aspettative. Così, nei nostri ragionamenti rispetto alle cose di fatto, vi sono tutti i più immaginabili gradi di sicurezza, dalla certezza più alta fino alle specie più inferiori di evidenza morale.

Un saggio, perciò, regola la sua credenza sulla sua evidenza. Dove una esperienza infallibile ha stabilito delle conclusioni, egli aspetta gli avvenimenti con il massimo grado di certezza, e considera la sua passata esperienza come una prova completa della futura esistenza di quell'avvenimento.

---

(1) In ogni storia profana [*Ed. E. F.*]

In altri casi, procede con maggior cautela; pesa le esperienze opposte, considera da qual parte se ne trovano di più, e, sempre dubitando ed esitando, inclina da questa, e, quando fissa il suo giudizio, l'evidenza di questo non è superiore a ciò che dicesi propriamente probabilità. Ogni probabilità, dunque, presuppone che, nel contrasto di esperienze e di osservazioni, una parte di queste soverchi l'altra, e produca un grado d'evidenza proporzionato alla sua superiorità. Quando da una parte stan cento casi o esperimenti e, dall'altra cinquanta, l'aspettativa dell'avvenimento è dubbiosa; mentre un assai forte grado di sicurezza nasce quando cento esperienze uniformi non son contradette che da una. In ogni caso, per conoscere la forza esatta di una evidenza superiore a un'altra, dobbiamo pesare le esperienze in contrasto e sottrarre il numero minore dal maggiore.

Se vogliamo applicare questi principii a un caso particolare, possiamo osservare che non v'è specie di ragionamento più comune, più utile e anche più necessario alla vita umana di quello che si fonda sulle testimonianze umane e sui rapporti di spettatori e testimoni oculari. Se qualcheduno osservasse che questa specie di ragionamento non è basato sulla relazione di causa ed effetto, non starò a disputar sulle parole; ma mi basterà osservare che ogni nostra sicurezza in argomenti di questo genere non deriva da altro principio che dall'aver noi osservato la veracità delle testimonianze umane e trovato abitualmente una conformità dei fatti con quello che riferivano le testimonianze. Poichè è massima generale che gli oggetti non hanno fra loro alcuna scopribile connessione, e che tutte le inferenze che tiriamo dall'uno all'altro, sono fondate soltanto sulla nostra esperienza della loro costante e regolare connessione, è evidente che questa massima non soffre eccezioni a favore delle testimonianze umane, la cui connessione con altri avvenimenti non sembra in sè più necessaria di qualunque altra connessione. Se la memoria non conservasse i ricordi, se gli uomini non avessero una certa simpatia per la verità e la probità, se non si vergognassero una volta scoperti a dire

il falso; se tutte queste qualità, che l'esperienza ha trovato nella natura umana non le fossero inerenti, noi non avremmo la menoma confidenza nella testimonianza umana. Un uomo delirante, o conosciuto come falso e malvagio, non ha alcuna autorità sopra di noi.

E, siccome l'evidenza che deriva dalle testimonianze degli uomini è fondata sulla esperienza passata, così con essa varia, ed è considerata come una prova o come una probabilità, secondo che la connessione fra qualche particolare specie di testimonianza e qualche particolare specie di oggetto è stata trovata costante o variabile. V'è un numero di circostanze che vanno considerate in tutti i giudizii di questa specie; e l'ultimo criterio, col quale sciogliamo tutte le dispute che posson sorgere riguardo a loro, è sempre derivato dall'esperienza e dall'osservazione. Quando quest'esperienza non è tutt'uniforme, e i suoi esempii non son tutti da una parte, i nostri giudizii sono inevitabilmente contradittorii, e presentano lo stesso contrasto e la stessa reciproca distruzione di argomenti come in ogni altro genere di evidenza. Noi spesso esitiamo quando si tratta dei racconti altrui, e pesiamo le circostanze opposte, che son causa di dubbio o incertezza; incliniamo dal lato che sentiamo superiore, ma la nostra sicurezza va sempre più diminuendo, quanto cresce la forza del lato opposto.

Sono differenti le varie cause da cui deriva, in questo caso, questo contrasto di evidenze; sia per l'opposizione di testimonianze contrarie, sia per il carattere o il numero dei testimoni, sia per la loro maniera di testimoniare, sia per l'unione di tutte queste circostanze. Noi sospettiamo dei fatti allorchè una testimonianza ne contraddice un'altra; quando sono poche o di carattere dubbio; quando i testimoni hanno interesse per ciò che affermano; quando porgono testimonianza esitando o con affermazioni troppo veementi. E altri parecchi particolari della stessa specie vi sono che possono diminuire o distruggere la forza di un argomento che deriva dalla testimonianza umana.

Si supponga, ad esempio, che il fatto, che il testimonio tenta di stabilire, abbia del meraviglioso e dello straordinario:

in quel caso, l'evidenza che resulta dalla testimonianza può diminuire, più o meno, in proporzione del fatto più o meno insolito. La ragione, per la quale crediamo alle testimonianze e agli storici, non deriva da qualche connessione percepita a priori, fra la testimonianza e la realtà, ma perchè siamo abituati a trovare una conformità fra loro. Ma, quando il fatto affermato è del genere di quelli che raramente si osservano, sorge un conflitto fra due esperienze opposte, delle quali una distrugge l'altra, ed opera sulla mente con la forza che avanza dal superamento dell'altra. Proprio lo stesso principio dell'esperienza che ci dà un certo grado di sicurezza nella deposizione dei testimoni, ci dà anche, in questo caso, un altro grado di sicurezza contro il fatto che essi tentano di stabilire; dalla quale contradizione nasce un equilibrio, e una reciproca distruzione di credenza e di autorità.

[Io non crederei a questa storia nemmen se me la raccontasse Catone: così si usava dire a Roma, persino quando quel patriottico filosofo era vivente, perchè si ammetteva che l'incredibilità di un fatto potesse invalidare un'autorità così grande [1]. *Agg. Ed. K.*].

[Quel principe indiano, che rifiutava di credere ai primi racconti sugli effetti del gelo, ragionava rettamente; e naturalmente domandava testimonianze ben forti per prestar fede a fatti naturali, che gli erano sconosciuti, e che presentavano così lieve analogia con quelli dei quali aveva avuto un'esperienza costante ed uniforme, per quanto essi non fossero contrarii, ma soltanto non conformi alla sua esperienza [2]. *Agg. Ed. F.*].

---

(1) PLUT., *Vita Catonis Min.*, 19.

(2) Evidentemente, nessun indiano avrebbe potuto avere esperienza che l'acqua gela nei climi freddi. La natura è allora in una situazione che egli non conosce, e gli sarebbe quindi impossibile dire a priori quali ne sono gli effetti. Si tratta di un'esperienza nuova, i cui resultati sono sempre incerti. Si può, è vero, congetturare qualche volta, per via d'analogia, quello che avverrà; ma si fanno sempre delle congetture. E bisogna confessare che, nel caso presente del gelare, l'avvenimento che ne segue è contrario alle regole dell'analogia, ed è tale che nessun indiano razionale potrebbe prevedere. L'azione del freddo sull'acqua non è proporzionale ai gradi del freddo, perchè l'acqua, appena giunge il punto di

Ma, a fine di aumentare la probabilità contro l'affermazione dei testimoni, supponiamo che il fatto che affermano, invece d'esser soltanto meraviglioso, sia realmente miracoloso; e supponiamo pure che la testimonianza, presa a parte e per sè, valga per una prova intera. Abbiamo così un contrasto di prove, delle quali la più forte deve aver la prevalenza, sempre però con una diminuzione della sua forza proporzionale a quella dell'antagonista.

Un miracolo è una violazione delle leggi della natura; e, siccome un'esperienza fissa e inalterabile ha stabilito queste leggi, la prova contro il miracolo, tratta dalla stessa natura del fatto, è così completa quanto ci si può immaginar che sia un argomento tratto dall'esperienza. Perchè non è cosa più che probabile che tutti gli uomini debbono morire; che il piombo, da sè, non resta sospeso in aria; che il fuoco consuma il legno ed è spento dall'acqua; se non perchè questi avvenimenti s'accordano con le leggi naturali, e perchè non avvenissero occorrerebbe violar queste leggi, cioè un miracolo? Nessuno stima miracolo ciò che può avvenire nel corso della natura. Non è miracolosa la morte improvvisa d'uno, ch'era in buona salute; perchè tal genere di morte, per quanto più insolito d'ogni altro, pure è stato spesso osservato. Ma, invece, è un miracolo il resuscitare di un uomo; perchè non è mai stato osservato, in nessun paese e in nessun tempo. Bisogna dunque che sia un'esperienza uniforme contro ogni avvenimento miracoloso, altrimenti l'avvenimento non si sarebbe meritato questo aggettivo. Ora, siccome un'esperienza uniforme raggiunge la prova, v'è, contro l'esistenza del miracolo, una prova diretta e completa, tratta della natura del fatto; nè

---

congelazione, passa ad un tratto dalla massima liquidità alla perfetta durezza. Perchè un popolo di clima caldo possa credere a un simile avvenimento, c'è bisogno d'una forte testimonianza, e può essere ben detto avvenimento *straordinario*: eppure non è *miracoloso*, nè contrario all'uniforme esperienza della natura in casi nei quali tutte le circostanze sono eguali. Gli abitanti di Sumatra hanno veduto sempre acqua scorrevole sotto il loro clima, e riterrebbero prodigioso il gelare dei loro fiumi; ma non han mai veduto l'acqua in Russia durante l'inverno, e quindi non potrebbero vederne ragionevolmente le conseguenze.

una tal prova può esser distrutta, e il miracolo reso credibile, senza una prova opposta che le sia superiore [1].

Ne risulta una semplice conseguenza, (che è una massima generale, degna della nostra attenzione): « che nessuna testimonianza è sufficiente a stabilire un miracolo, a meno che la testimonianza sia di tal sorta che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto che vuole stabilire; ed anche in questo caso v'è una reciproca distruzione d'argomenti, cosicchè la parte superiore ci dà soltanto un grado di sicurezza proporzionato al grado di forza che le rimane, quando l'inferiore ne viene dedotta ». Quando una persona mi dice che un morto è resuscitato, io subito considero dentro di me, se sia più probabile che questa persona mi inganni o sia ingannata, o che il fatto che riferisce sia realmente accaduto. Io peso un miracolo con l'altro, e, secondo la superiorità che vi trovo, mi decido a respingere il miracolo più grosso. Soltanto nel caso che la falsità della testimonianza mi sembri più miracolosa del miracolo che afferma; soltanto allora, e non mai prima, essa può pretendere di imporsi alla mia credenza od opinione.

---

(1) Talora un avvenimento può *sembrare*, *in sè*, non contrario alle leggi della natura, e pure, se fosse reale lo si potrebbe chiamare un miracolo, per causa di qualche circostanza; perchè, *in fatto*, sarebbe contrario. Così, se una persona che pretendesse avere autorità divina, ordinasse a un ammalato di stare bene, a un uomo pieno di salute di cader morto, alle nuvole di piovere, ai venti di soffiare, in poche parole ordinasse degli avvenimenti naturali, e questi gli obbedissero; tali fatti sarebbero giustamente stimati miracoli, perchè sono realmente, in tal caso, contrarii alle leggi della natura. Se però rimane un dubbio che soltanto per caso l'avvenimento abbia seguito all'ordine, non v'è più miracolo o trasgressione di leggi naturali. Tolto poi il dubbio v'è evidentemente un miracolo e una trasgressione delle leggi; perchè nulla vi ha di più contrario alla natura del fatto che la voce e l'ordine di un uomo abbia un tale potere. Un miracolo può essere definito con rigore come *una trasgressione di una legge della natura compiuta da una volontà particolare di Dio, o con l'intermediario di qualche agente invisibile*. Un miracolo poi può essere, e non essere scopribile dagli uomini; ciò non altera la sua natura e la sua essenza. Il volar d'una casa o d'una barca in aria è un miracolo visibile; ma il volar d'una piuma, quando il vento non ha forza sufficiente per sollevarla, è un miracolo egualmente reale, per quanto noi non ce ne accorgiamo.

PARTE II.

Nel ragionamento precedente, abbiamo supposto che la testimonianza, sulla quale è fondato un miracolo, possa avere il valore di prova completa, e che la falsità della testimonianza sia una specie di vero prodigio; ma è facile mostrare che siamo stati ben liberali nel far questa concessione, e che mai ci fu [1] avvenimento miracoloso fondato sopra una evidenza così completa.

Poichè, in primo luogo, non si può trovare in tutta la storia un miracolo affermato da un numero sufficiente di uomini di un tale indubitabile buon senso, di una educazione ed istruzione tale da assicurarci contro ogni loro possibile illusione; di una probità così indubitata da porli fuor d'ogni sospetto di volere ingannar gli altri; di tale credito e reputazione presso i contemporanei, da aver molto da perdere nel caso che fossero stati colti in fallo; e, nello stesso tempo, affermanti fatti così pubblicamente compiuti e in una così nota parte del mondo, da render la loro scoperta inevitabile: le quali circostanze son tutte richieste per darci una piena sicurezza nella testimonianza degli uomini.

In secondo luogo, possiamo osservare nella natura umana un principio, che, se fosse rigorosamete esaminato, diminuirebbe di molto la certezza che potrebbe sorgere in noi per testimonianze umane di qualunque specie di prodigio. Noi dirigiamo abitualmente i nostri ragionamenti con questa massima, che gli oggetti dei quali non abbiamo esperienza rassomigliano a quelli dei quali l'abbiamo; che quello che s'è trovato più abituale è sempre il più probabile; e, dove c'è un contrasto di argomenti, dobbiamo dar la preferenza a quelli fondati sul maggior numero di osservazioni passate. Ma, per quanto, dirigendoci con questa regola, rigettiamo ogni fatto inabituale ed incredibile in medio grado; tuttavia,

---

(1) In nessuna storia. [*Agg. Ed. E., F.*].

appena oltrepassiamo questo, abbandoniamo la regola, e, se troviamo affermata qualche cosa di assolutamente assurdo e miracoloso, l'ammettiamo con molta facilità, per l'appunto per quella stessa ragione che le dovrebbe togliere ogni autorità. La passione per il sorprendente e per il meraviglioso, che sorge dai miracoli, essendo una emozione piacevole, ci dà una tendenza sensibile verso la credenza di quegli avvenimenti che la fanno nascere. E questo giunge al punto, che anche quelli che non possono goderne immediatamente, e non credono agli avvenimenti miracolosi che senton raccontare, pure desiderano partecipare a tal sodisfazione di seconda mano e di rimbalzo, e godono e si inorgogliscono eccitando la sorpresa altrui.

Con quanta avidità si accolgono i racconti miracolosi dei viaggiatori, le loro descrizioni di mostri marini e terrestri, le loro relazioni di avventure meravigliose, di uomini strani, di costumi bizzarri! Ma, se lo spirito religioso si unisce a quello dell'amore per il meraviglioso, il senso comune finisce e la testimonianza umana perde, in tali circostanze, tutta la sua autorità. Un bigotto può essere un fanatico e immaginarsi di vedere ciò che non esiste, può sapere che le sue narrazioni sono false, e pure perseverarvi, con le migliori intenzioni del mondo, a fin di far progredire la sua santa causa; o anche, se non soffre questa illusione, la vanità, eccitata da una tentazione così forte, opererà su lui più energicamente che sugli altri uomini in ogni altra circostanza, e l'amor proprio con egual forza. I suoi ascoltatori possono non avere, e non hanno in generale, un discernimento sufficiente per discutere l'evidenza di ciò che dice: e a quel discernimento che hanno, rinunciano fin da principio, per poter penetrare tali sublimi e misteriosi argomenti; chè, se poi lo volessero usare, le operazioni del loro giudizio sarebbero disturbate dalla passione e dalla immaginazione infiammata. Così la loro credulità aumenta l'impudenza di quell'entusiasta; e la sua impudenza soggioga la loro credulità.

L'eloquenza, quand'è nel suo momento più sublime, lascia poco parlar la ragione o la riflessione; ma, tutta diretta

alla fantasia o ai sentimenti, incanta gli uditori disposti e soggioga la loro intelligenza. Fortunatamente, una tale altezza è di rado raggiunta; ma ciò che un Cicerone o un Demostene poteva appena operare sopra un pubblico romano o ateniese, qualunque cappuccino, qualunque predicatore stabile o missionario può compierlo sopra il volgo, e anche in grado maggiore, commovendo le passioni grossolane e comuni.

[Il gran numero di esempi di miracoli inventati, di profezie e di avvenimenti soprannaturali che in tutti i tempi furon scoperti falsi o con prove evidenti del contrario, o si scopriron da sè con la loro assurdità, provano a sufficienza la forte propensione del genere umano allo straordinario e al meraviglioso, e dovrebbero ragionevolmente generare sospetto verso tutti i racconti del genere. Così la pensiamo naturalmente, anche riguardo agli avvenimenti più comuni e credibili, come ad esempio: non c'è genere di racconto che così facilmente sorga e così prontamente si sparga, specialmente nelle regioni della campagna e nelle città di provincia, di quello che si riferisce al matrimonio; tanto che basta che due giovani della stessa condizione si vedano un paio di volte, perchè tutto il vicinato pensi subito a maritarli. Il divulgamento dipende dal piacere di raccontare una notizia così interessante, di propagarla, d'essere il primo a riferirla. E ciò è così ben conosciuto, che una persona di buon senso non dà retta a tali racconti, finchè qualche fatto più evidente non li conferma. Non son le stesse passioni, ed altre ancor più forti, che spingono i più a credere e a riferire tutti i miracoli religiosi con la massima veemenza e sicurezza? *Agg. in nota Ed. E-P.*].

In terzo luogo, c'è forte presunzione contro tutti i racconti di cose soprannaturali e miracolose, per il fatto di trovarli osservati in abbondanza sopratutto nei popoli ignoranti e barbari; chè, se un popolo civile li ha ammessi, si trova che quel popolo li ha ricevuti da antenati barbari ed ignoranti, con quella sanzione e autorità inviolabile che sempre accompagna le opinioni accettate. Allorchè scorriamo il principio

della storia di tutte le nazioni, ci immaginiamo quasi d'esser portati in un nuovo mondo, nel quale tutta la costituzione della natura è disorganizzata, ed ogni elemento compie le sue operazioni in modo differente da quello presente. Le battaglie, le pestilenze, le carestie e la morte non derivan mai da quelle cause naturali, delle quali abbiamo esperienza; ma prodigi, augurii, oracoli, giudizii oscuran quasi del tutto i pochi avvenimenti naturali che ci si trovano mescolati. Ma, siccome i primi crescono sempre più fitti ad ogni pagina man mano che ci avviamo verso età più illuminate, presto impariamo che tutto dipende dalla inclinazione abituale del genere umano verso il meraviglioso, e che, per quanto questa possa ogni tanto essere urtata dal buon senso e dal sapere, pure non la si può mai estirpare completamente dalla natura umana.

Scommetto che qualche lettore giudizioso dice, scorrendo questi storici meravigliosi: « è strano che oggi non vi siano più tali avvenimenti prodigiosi ». Eppure, mi pare, non è strano che in tutti i tempi gli uomini abbian mentito, e di questa loro fragilità se ne debbono aver avuto sufficienti esempi. Chi non ha udito parlare di simili racconti meravigliosi, che prima furon disprezzati da tutte le persone di giudizio ed istruite, e infine furono abbandonate anche dal volgo? State sicuri che queste rinomate bugie sparse e poi tanto cresciute in alto, nascono dagli stessi principii; ma l'esser state seminate in un terreno più adatto le ha fatte crescere in modo che è prodigioso quanto le cose che raccontano. Ebbe molta accortezza quel falso profeta Alessandro, ora dimenticato, ma una volta così famoso, il quale scelse, per esordire nelle sue imposture, la Paflagonia, nella quale, Luciano ci racconta, il volgo era ignorante e stupido in modo estremo, e capace di farsi ingannare anche dalle illusioni più grossolane. Come potrebbero esser meglio informati quei popoli che sono lontani, e sono tanto deboli da credere che questi fatti non siano degni di studio? Essi ricevono le storie abbellite da centinaia di circostanze; e, mentre gli stolti si industriano per spargere l'impostura, i saggi e colti si contentano in generale di deridere la sua

assurdità, senza informarsi di quei fatti particolari coi quali la si potrebbe confondere punto per punto. Così quell'impostore, che abbiamo ricordato, potè continuare dalla sua ignorante Paflagonia a raccoglier seguaci perfino fra i filosofi greci, e fra uomini di condizione e di reputazione grandissima in Roma; anzi, potè attrarre anche l'attenzione del savio imperatore Marco Aurelio, tanto da fargli credere alla buona riuscita di una spedizione militare in base alle sue illusive profezie.

Sono tanti i vantaggi che presenta un'impostura lanciata in mezzo a un popolo ignorante, che, se anche la frode è troppo grossolana per esser creduta da tutti (il che, per quanto di rado, pure accade talvolta), essa ha sempre maggiori probabilità di riescita in paesi fuor di mano, che se dovesse esordire in una città celebre per l'arte e per l'istruzione. Chi ne porterà fuori la notizia sarà il più ignorante e barbaro fra questi barbari, e non avendo nessuno dei suoi concittadini corrispondenze o credito e autorità sufficiente all'estero per poter contradire e abbattere quella illusione, l'inclinazione degli uomini per il meraviglioso avrà una bella occasione di sfogarsi; così una storia, che nel posto dove nacque fa ridere tutti, parrà certa cento miglia distante. Ma, se Alessandro si fosse stabilito in Atene, i filosofi di quel rinomato emporio della cultura avrebbero subito sparso per tutto l'impero romano il loro giudizio; il quale, essendo appoggiato sulla loro così potente autorità e trattato con tutta la forza della ragione e dell'eloquenza, avrebbe aperto interamente gli occhi all'umanità. È vero che Luciano, passando per caso attraverso la Paflagonia, ebbe l'occasione di compier questo buon ufficio; ma per quanto sia da desiderarsi, non sempre accade che ogni Alessandro si incontri con un Luciano, pronto ad esporre e svelare le sue imposture [1].

---

(1) Si potrebbe forse obiettare che io me la sbrigo troppo presto, e mi faccio un'idea di Alessandro soltanto dal racconto che ne ha dato Luciano, suo dichiarato nemico. Si potrebbe desiderare, di fatti, che alcune delle relazioni pubblicate dai suoi discepoli e seguaci fossero rimaste. L'opposizione e il contrasto fra il carattere e la condotta di uno stesso uomo quali li racconta un amico e quali un nemico, anche nella vita comune e tanto più poi in questioni religiose, è grande quanto quella di due uomini differenti, quanto, per esempio, fra Alessandro e San Paolo. [*Nota delle Ed. E-P.*].

Posso poi aggiungere una quarta ragione, che diminuisce l'autorità dei prodigi: che cioè non v'è alcuno, anche di quelli la cui falsità non è stata espressamente scoperta, che non abbia un infinito numero di testimonianze contrarie; cosicchè non solo il miracolo distrugge il credito che può avere la testimonianza, ma la testimonianza stessa si distrugge da sè. Per render ciò più comprensibile, ricordiamo che, in fatto di religione, ciò che è differente è contrario; e che è impossibile che le religioni di Roma, della Turchia, del Siam, della Cina sian, tutte quante insieme, vere. Ogni miracolo, dunque, che pretende d'esser stato compiuto in una di queste religioni (e tutte abbondano di miracoli), ha per suo scopo diretto di stabilire il sistema particolare al quale viene attribuito; cosicchè la sua forza serve anche, per quanto indirettamente, a distruggere i sistemi differenti. Ma, distruggendo un sistema rivale, distrugge egualmente il credito di quei miracoli sui quali si fondava quel sistema; cosicchè tutti i prodigi delle varie religioni devono essere considerati come fatti contradittorii, e l'evidenza dell'uno, debole o forte che sia, come opposta a quella dell'altro. Secondo questo metodo di ragionare, quando crediamo a qualche miracolo di Maometto o dei suoi successori, abbiamo per garanzia la testimonianza di pochi barbari arabi; e dall'altra parte dobbiamo porre l'autorità di Tito Livio, di Plutarco, di Tacito, e in breve di tutti gli autori e testimoni greci, cinesi e anche cattolici, che hanno riferito qualche miracolo delle loro particolari religioni. E dico che noi dobbiamo considerare la loro autorità come se avessero ricordato quel miracolo maomettano e l'avessero esplicitamente contradetto, con una certezza eguale a quella che attribuiscono ai loro proprii miracoli. L'argomento può parer sottile e raffinato troppo; ma in realtà non è differente dal ragionamento di un giudice che reputa distrutta la credibilità di due testimoni accusanti una persona d'un dato delitto, dalla testimonianza di due altri che affermano che quella persona si trovava duecento leghe distante nel momento in cui si dice il delitto essere avvenuto.

Uno dei miracoli meglio garantiti in tutta la storia pro-

fana è quello che Tacito ci racconta di Vespasiano, il quale curò in Alessandria un cieco con la sua saliva, e uno storpio toccandolo semplicemente col piede suo; obbedendo così al Dio Serapis, che aveva ordinato in visione ai due di ricorrere all'imperatore per queste cure miracolose. Si può legger il racconto che ne fa il grande storico ([1]); nel quale ogni circostanza sembra aggiungere peso alla testimonianza, e potrebbe essere trattata e ampliata con ogni forza di argomenti e di lenocinii, se a qualcuno importasse di render più certa quella superstizione da idolatri oggi svanita. V'è la gravità, la serietà, la probità di quel grande imperatore, che, durante tutta la vita sua, conversò amichevolmente con i suoi amici e con i suoi cortigiani, senza mai prender quell'aria di divinità, che affettavano un Alessandro e un Demetrio. V'è lo storico, che è scrittore contemporaneo, noto per la sua veracità e per il suo candore, e, pesando tutto, forse il massimo e più penetrante genio di tutta l'antichità; così libero da ogni tendenza alla credulità da esser imputato del difetto contrario, cioè d'ateismo e di irriverenza. Vi sono le persone, sull'autorità delle quali riferisce il miracolo, che avevan carattere fermamente veritiero e giudizioso, come si può ben presumere dal fatto che essi eran testimoni oculari, e che testimoniavan quando la famiglia dei Flavii aveva perduto l'impero, e non poteva più ricompensarle per aver detto una bugia: *Utrumque, qui interfuere, nunc quoque memorant, postquam nullum mendacio pretium*. Se a ciò si aggiunge che il fatto, come la storia ce lo narra, fu pubblico, apparirà come non si possa supporre un'evidenza maggiore, per una falsità così grossolana e palpabile.

Anche una memorabile storia, riferita dal Cardinale di Retz ([2]), potrà servire benissimo al nostro cómpito. Quando quell'intrigante politico fuggì in Spagna per evitar la perse-

---

(1) *Historiae*, lib. V, cap. 8. [Svetonio ci dà quasi lo stesso racconto nella vita di Vespasiano. *Agg. Ed. F.*].

(2) *Mémoires du Cardinal de Retz*. Collection Petitot, Paris 1825, vol. III, 281. [*N. dell'Ed.*].

cuzione dei suoi nemici, passò per Saragozza, capitale dell'Aragona, dove gli venne mostrato un uomo che era stato sette anni portiere della cattedrale, e da tutti quelli che vi venivano in devozione, conosciutissimo. Per tutto questo tempo tutti l'avevan veduto senza una gamba, ma l'aveva recuperata ungendo il moncone con l'olio santo; e il Cardinale ci assicura di averlo veduto con tutte e due le gambe [1]. Tutte le decisioni della Chiesa avevan consacrato questo miracolo; tutti quanti l'avevan veduto in città furon chiamati a confermarlo, e il Cardinale s'accorse, dal loro zelo devoto, che tutti eran convinti del miracolo. Ecco anche qui un contemporaneo che riferisce il supposto prodigio, ed è di carattere incredulo e libertino, nonchè un gran genio; il miracolo poi era di natura così singolare che non si poteva parlare di contraffazione, e v'eran numerosissimi testimoni, tutti quanti, in certo modo, spettatori del fatto del quale testimoniavano. Ciò che può potentemente rinforzare l'evidenza, e raddoppiare la nostra sorpresa in questa occasione, è che lo stesso Cardinale che racconta la storia, non pare crederla, e perciò non può esser sospettato di voler cooperare al pio inganno. Egli giustamente considerava che non era necessario, per respingere un fatto di questo genere, potere accuratamente confutare le testimonianze, e scoprire la sua falsità, a malgrado di tutta la furfanteria e la credulità che le avevan prodotte. Egli sapeva che ciò è ordinariamente del tutto impossibile per poco che si sia lontani di tempo e di luogo: e che è estremamente difficile anche quando si è presenti, a causa del bigottismo, dell'ignoranza, dell'astuzia e della furfanteria dei più. Perciò, da buon ragionatore, concludeva che un'evidenza tale mostrava sulla faccia stessa il marchio della falsità, e che un miracolo fondato sulla testimonianza umana era piuttosto adatto a soggetto di riso che di ragionamento.

Non è stato mai certamente attribuito a nessuno un numero di miracoli così grande come quello che si dice essere

---

(1) [*Ed. E. F. dicono*: e, quando il Cardinale l'esaminò, trovò che aveva una gamba tanto naturale quanto l'altra].

avvenuto ultimamente in Francia sopra la tomba dell'abate Paris, il famoso giansenista, con la santità del quale si ingannò tanto tempo il popolo. Si diceva che gli effetti ordinarii di quella sacra sepoltura fossero il risanare dei malati, il recuperare l'udito dei sordi, il riottenere la vista dei ciechi; ma quel che v'è di più straordinario è che molti miracoli furono provati sul luogo, di fronte a giudici senza dubbio integri, attestati da testimoni distinti e reputati, in un secolo coltivato, e sul teatro più in vista che ci sia ora nel mondo. Nè questo è tutto: essendone stata pubblicata e sparsa dovunque una relazione, i Gesuiti, per quanto fossero un ordine istruito, aiutato dal magistrato secolare, e nemico dichiarato di quelle opinioni in favore delle quali si dicevan compiuti quei miracoli, non riescirono mai a confutarli o a scoprirne la falsità (1).

---

(1) Questo libro fu scritto da Mons. Montgeron, consigliere o giudice del Parlamento di Parigi, uomo di importanza e di carattere, che fu anche un martire della causa e che si dice sia ora in prigione per causa di questo libro. V'è un altro libro in tre volumi (intitolato *Recueil des miracles de l'Abbé Paris*), che dà una relazione di parecchi di questi miracoli e li accompagna con prefazioni assai ben scritte. Però in tutto il volume si fa un continuo e ridicolo parallelo dei miracoli del nostro Salvatore con quelli dell'Abate; e vi si afferma che l'evidenza di questi non è minore di quella dei primi, come se la testimonianza degli uomini potesse mai esser messa a pari con quella di Dio stesso, che diresse le penne degli scrittori inspirati. Che se poi questi scrittori dovessero essere considerati soltanto come testimoni umani, allora il paragone dello scrittore francese sarebbe molto moderato; poichè si potrebbe pretendere, e con una certa ragione, che i miracoli dei Giansenisti sorpassano molto quelli di Cristo in evidenza e in autorità. Eccone alcune circostanze, tolte dai documenti autentici inseriti nel libro sopra ricordato.

Molti dei miracoli dell'Abate Paris furon provati immediatamente con testimoni di fronte all'Officialità o Corte del Vescovo di Parigi, sotto gli occhi del Cardinal di Noailles, il cui carattere integro e la cui capacità non furon mai messe in dubbio nemmeno dagli avversarii.

Il suo successore [de Vintimille. *Nota dell'Ed.*] nell'arcivescovado fu un nemico dei Giansenisti e innalzato al seggio per questa ragione dalla Corte. Tuttavia 22 curati di Parigi, con molta serietà, lo pregarono di esaminare questi miracoli, che essi assicuravano esser conosciuti da tutti e assolutamente indisputabili. Ma egli saggiamente se ne astenne.

Il partito molinista aveva tentato di discreditare i miracoli nel caso della signorina Le Franc. Ma, oltre che il loro procedimento fu il più irregolare del mondo, sopratutto per avere citato soltanto pochi dei testimoni giansenisti, che avevan corrotto; oltre questo, essi si trovaron presto oppressi da un nuvolo di nuovi te-

Dove troveremo un tal numero di circostanze, che s'accordin così ad accertare un fatto? E che cosa abbiamo da opporre a un tal nuvolo di testimoni, se non l'assoluta impossibilità, cioè la natura miracolosa degli avvenimenti che raccontano? E questa, agli occhi di tutte le persone ragionevoli, sarà da sola considerata come una confutazione sufficiente.

Stimereste giusta questa conseguenza, che, poichè qualche testimonianza umana ha in certi casi grandissimo valore e forza, quando, ad esempio, si riferisce alla battaglia di Filippi o di Farsalia; un'egual forza e valore debbano avere tutte le specie di testimonianza, in tutti i casi? Supponete

---

stimoni, centoventi di numero, e fra loro persone di credito e ricche di Parigi, pronte a giurare per il miracolo. Il tutto poi era accompagnato da un solenne e serio appello al Parlamento. Ma l'autorità proibì al Parlamento di occuparsi dell'affare. Alla fine fu osservato che, dove gli uomini sono scaldati dallo zelo e dall'entusiasmo, non v'è grado di testimonianza così forte che non possa ottenersi anche per la massima assurdità; e quelli che vogliono essere così semplici da esaminar tali affari con quel mezzo, sono quasi sicuri di restar ingannati. Ci vorrebbe una ben misera impostura, in verità, per non riescire in tal contradittorio.

Tutti quelli che sono stati in Francia verso quel tempo hanno inteso della reputazione del signor Héraut, luogotenente della Polizia, la cui vigilanza, penetrazione, attività e intelligenza ampia han fatto parlare di sè. Questo magistrato, che per la natura del suo ufficio ha quasi un potere assoluto, fu investito di pieni poteri a fine di far cessare o di screditare questi miracoli; ed egli spesso arrestava ed esaminava i testimoni e le persone su cui il miracolo aveva operato; ma non potè mai trovar un argomento valido contro loro.

Nel caso della signorina Thibaut egli mandò il famoso De Sylva a esaminarla, ed è ben curioso il suo giudizio. Questo dottore dichiara che era impossibile che la signorina potesse star così male come provavano i testimoni; perchè era impossibile che essa potesse, in così poco tempo, essersi ristabilita così completamente. Egli ragionava come un uomo di buon senso, fondandosi su cause naturali; ma il partito opposto gli osservava che, poichè si trattava di un miracolo, il suo giudizio ne era la miglior prova.

I Molinisti si trovarono in brutto dilemma, non arrischiando affermare, che la prova delle testimonianze umane è insufficiente assolutamente ad accertare un miracolo. Essi furono obbligati a dire che i miracoli erano operati per stregoneria con aiuto diabolico. Ma fu loro risposto che a questo strattagemma avevan dovuto ricorrere già gli Ebrei.

Nessun Giansenista si trovò imbarazzato a spiegare la cessazione dei miracoli, quando il cimitero fu chiuso per ordine del Re. Non era il contatto della tomba che produceva questi effetti straordinarii? Dunque, se nessuno ci si poteva avvicinare. non se ne poteva aspettare alcun resultato.

È vero che Dio avrebbe potuto gettar giù tutti i muri in un momento; ma egli è padrone delle sue grazie e delle sue opere e non tocca a noi domandar-

che i partiti di Cesare e di Pompeo avessero preteso, tutti e due, d'aver vinto queste battaglie, e che gli storici d'ambedue le parti, l'avessero uniformemente concesso al loro partito; come potrebbe ora l'umanità, a una distanza tale di tempo decidere fra loro? Or il contrasto è egualmente grande fra i miracoli riferiti da Erodoto o da Plutarco e quelli raccontati da Mariana (1), Beda (2) o altri monaci storici.

Il saggio si dimostra molto scettico per i racconti che favoriscon le passioni di chi li narra, sia che magnifichino il paese e la famiglia di lui, o lui stesso, o in qualche altra via

---

gliene conto. Egli non abbattè tutte le mura delle città, come quelle di Gerico, al suono delle trombe nè aprì tutte le prigioni degli apostoli, come fece per San Paolo.

Il duca di Chatillon, nientedimeno, duca e pari di Francia, di famiglia e di posizione altissima, ci è testimone di una cura miracolosa, compiuta sopra un servo suo, che era vissuto parecchi anni in casa sua, affetto da una infermità visibile e palpabile.

Concluderò con l'osservazione che nessun clero è più rinomato per vita e per costumi rigorosi del clero secolare francese; il che vale in modo particolare per i curati di Parigi, che attestavano queste imposture.

Sono celebri poi in tutta Europa le monache di Port-Royal per l'austerità, e i signori quivi ritirati per la coltura, la genialità e la probità. Pur tutti essi ci attestano un miracolo avvenuto alla nipote del famoso Pascal, la cui vita santa è nota quanto il suo straordinario ingegno. Il famoso Racine racconta questo miracolo nella sua famosa storia di Port-Royal e lo fortifica con tutte le prove, che potevano offrire una quantità di monache, di preti, di medici, e di laici, tutti di credibilità indubbia. Molti scrittori, fra i quali in modo speciale il vescovo di Tournay, reputavan così certo questo miracolo da adoperarlo per confutare gli atei e i liberi pensatori. La regina reggente di Francia, che era estremamente mal disposta per Port-Royal, vi mandò il proprio medico, a esaminarlo; e questi ritornò convertito. In breve, la cura soprannaturale era così incontestabile che salvò, per un certo tempo, il famoso monastero dalla rovina, di cui lo minacciavano i Gesuiti. Se fosse stato un inganno, questi antagonisti così sagaci e potenti l'avrebbero di certo scoperto; e gli inventori sarebbero ben presto stati rovinati. I nostri teologi, che san costruire un formidabile castello con materiali così spregevoli, chi sa mai quale prodigiosa fabbrica avrebbero rizzato con queste e altre circostanze che non ho ricordato! Quanto spesso avrebbero fatto risuonare alle nostre orecchie i grandi nomi di Pascal, di Racine, di Arnaud, di Nicole? Ma, se fossero saggi, avrebbero fatto meglio a adottare il miracolo, che val cento volte più di tutto il resto della loro collezione, e inoltre può servire moltissimo al loro scopo. Perchè quel miracolo fu realmente compiuto dal contatto di un'autentica sacra spina, del sacro ramo che formava la sacra corona ecc. [*Nota agg. Ed. F.*].

(1) Mariana, illustre gesuita teologo e storico spagnolo n. 1537. [*N. dell'E.*].

(2) Beda, celebre erudito della chiesa anglo-sassone, n. 674. [*N. dell'E.*].

s'accordino con le sue inclinazioni e propensioni naturali. Ma qual tentazione più grande del poter sembrare un missionario, un profeta, un ambasciatore celeste? Chi non andrebbe incontro a molti pericoli e a molte difficoltà, pur di raggiungere un carattere così sublime? E, se poi, con l'aiuto della vanità e dell'immaginazione riscaldata, qualcuno ha convertito se stesso, ed è entrato sul serio entro la illusione, chi mai più gli impedisce di usare pie frodi, a fin di sostenere una causa così santa e meritoria?

La più piccola scintilla può dare origine a una gran fiamma, perchè vi è sempre materia pronta. L'*avidum genus auricularum* [1], il volgo stupido, accoglie ingordamente senza esame, tutto ciò che accarezza la superstizione ed eccita la meraviglia.

Quante mai storie di questa specie sono state scoperte e confutate appena nate! Quante altre più, diventate celebri un certo tempo, sono state trascurate e cadute poi in dimenticanza! Quando questi racconti volano via, la loro spiegazione è facile; e, trovandone la ragione nei noti principii della credulità e della illusione, non facciamo che giudicare in conformità alla esperienza e all'osservazione regolare. Dovremmo forse, piuttosto che ricorrere a una soluzione così naturale, ammettere una violazione miracolosa delle leggi meglio stabilite dalla natura?

Non v'è bisogno che ricordi la difficoltà di scoprire una falsità in qualche storia privata o anche pubblica, nel posto in cui è avvenuto; molto meno poi, se si è lontani anche di poco. Perfino le Corti di Giustizia, con tutta l'autorità, il rigore e il giudizio che possono adoperare, si trovano spesso imbarazzate per distinguere tra il vero e il falso negli avvenimenti più prossimi. Se poi l'affare è affidato al metodo abituale degli alterchi, delle dispute e dei pettegolezzi, non trova mai una conclusione; specialmente quando vi si sono mescolate le passioni umane.

---

(1) LUCR., IV, 594. [*Agg. Ed. F.;* la cattiva traduzione nell'*Ed. M.*].

Quando le religioni son nate da poco, sono stimate ordinariamente dalle persone sagge e colte questioni troppo minuscole per esser degne della loro attenzione e considerazione. E, quando poi queste sarebbero desiderose di scoprirne l'inganno, è ormai passato il tempo adatto, e sono andati sperduti, senza speranza di ricupero, i ricordi e le testimonianze. Non rimangono altri mezzi di scoperta che quelli tratti dalle testimonianze di seconda mano; ma queste, che pure, per le persone di buon senso e di cultura, bastano, ordinariamente sono troppo fini per le capacità del volgo.

Tutto sommato, appar dunque che nessuna testimonianza di qualunque specie di miracolo sia riescita mai a dare una probabilità, e molto meno ancora, una prova; e anche supponendo che valesse come prova, sarebbe stata una prova opposta, tratta dalla natura stessa del fatto che si tentava di stabilire. Soltanto l'esperienza dà autorità alla testimonianza umana, quella stessa esperienza che ci assicura delle leggi della natura; allorchè, dunque, queste due specie di esperienza sono contrarie, non abbiamo altro da fare che sottrarre l'una dall'altra ed abbracciare un'opinione, o da una parte o dall'altra, con la sicurezza che può sorgere dalla esperienza residua. Ma secondo il principio qui spiegato, il resultato di questa sottrazione è, rispetto alle religioni popolari, uno zero; e quindi possiamo stabilire come massima che nessuna testimonianza umana può avere forza tale da provare un miracolo e far che esso serva di base solida a un qualche sistema religioso.

[Prego di notare qui le limitazioni da me poste, quando dico che un miracolo non può mai esser così provato da servir di fondamento a un sistema religioso. Poichè io ammetto che altrimenti vi possano essere miracoli o violazioni del corso abituale della natura di sorta tale da ammettere la prova della testimonianza umana; per quanto, forse, sia impossibile di trovarne di tali in tutti i racconti della storia. Suppongasi che tutti gli scrittori, in tutte le lingue, si accordino nel fatto che dal 1° gennaio 1600 ci sia stata per otto giorni una completa oscurità su tutta la terra; che la

tradizione d'un avvenimento così straordinario sia ancora forte e vivente fra il popolo; che tutti i viaggiatori che ritornano dall'estero ci riferiscano racconti della stessa tradizione, senza la menoma variazione o contradizione; è evidente che i nostri filosofi presenti, invece di dubitare del fatto, dovrebbero accoglierlo come certo, e ricercare le cause dalle quali potè derivare. *Agg. Ed. E-P.*]. [Il decadere, il corrompersi, il dissolversi della natura sono avvenimenti che tante analogie rendono probabili, da far entrare nel cerchio della testimonianza umana tutti i fenomeni che hanno una tendenza verso quella catastrofe, purchè vi sian molte testimonianze e queste uniformi. *Agg. Ed. K.*].

[Ma supponete che tutti gli storici, che han scritto sull'Inghilterra, sian concordi sulla morte della regina Elisabetta, morta il 1° gennaio 1600; e affermino che prima e dopo la sua morte fu visitata dal medico suo e dalla corte, com'è costume per le persone della sua qualità; che il suo successore fu riconosciuto e proclamato dal Parlamento; e che, dopo esser stata sotterrata un mese, essa riapparve, riprese il trono e governò l'Inghilterra per tre anni. Confesso che resterei sorpreso per il concorso di tante bizzarre circostanze; ma non mi sentirei menomamente inclinato a credere un avvenimento così miracoloso. Io non dubiterei della sua pretesa morte e di quelle altre circostanze che l'avrebbero seguita; ma soltanto affermerei che la morte era finta e che non poteva essere reale. Invano mi obiettereste che è difficile, anzi impossibile ingannare il mondo in un affare così importante; potrei restare attonito per la saggezza, l'onestà e il solido criterio di quella rinomata regina, poco d'accordo con il piccolo o nullo giovamento che da un così misero artificio avrebbero potuto trarre; ma ancora risponderei che la furberia o la pazzia degli uomini sono frequenti, e che mi sento piuttosto pronto a credere che per il loro concorso posson sorgere gli avvenimenti più straordinari, che ammettere una violazione così enorme delle leggi naturali.

Quando poi questo miracolo fosse connesso con qualche nuovo sistema di religione, essendo gli uomini di tutti i tempi

stati ingannati con ridicole storie di quel genere, questa sola circostanza proverebbe pienamente l'impostura, e basterebbe, per tutte le persone di buon senso, non solo a far loro respingere il fatto, ma a respingerlo senza nemmeno esaminarlo di più. Il miracolo non diventa punto più probabile se l'Essere cui viene attribuito è, in questo caso, Onnipotente, perchè non ci è possibile conoscere gli attributi o le azioni di un essere tale, se non dall' esperienza che abbiamo delle sue opere, nell'abituale vita della natura. Ciò ci riconduce all'osservazione passata, e ci obbliga a paragonare i casi di violazione delle leggi della natura compiute dai miracoli, a fin di giudicare quali di questi sian più verosimili e probabili. Ma, poichè le violazioni della verità sono molto più comuni nelle testimonianze che riguardano i miracoli religiosi, che in quelle riguardanti ogni altra questione di fatto, l'autorità delle prime testimonianze deve essere molto diminuita e noi dobbiamo risolverci a non prestar loro la minima attenzione, di qualunque specioso pretesto possano coprirsi. *Agg. Ed. E-P.*].

[Bacone sembra avere accettato gli stessi principii di ragionamento: « Noi dobbiamo fare una collezione o una storia particolare di tutte le mostruosità, aborti o deformità meravigliose, e in una parola, di tutto quello che di nuovo, di raro, di straordinario avviene nella natura. Ma ciò deve essere fatto con l'esame più rigoroso, affinchè non ci allontaniamo dalla verità. Sopratutto bisogna considerar come sospetto ogni racconto che dipenda in qualche modo dalla religione, come i prodigi narrati da Livio; e non meno però ogni fatto che si trovi negli scrittori di magia naturale od alchimia, o quelli che si trovano in autori che paiono avere un invincibile desiderio di falsità e di favole (1). » *Agg. E, F, K-Q.*].

Sono ben contento del modo di ragionare qui espresso, perchè penso che servirà a confondere quegli amici perico-

---

(1) *Nov. Org.*, L. II, af. 29.

losi o nemici travestiti della Religione cristiana, che si sono messi a difenderla fondandosi sui principii della ragione umana. La nostra santissima religione è fondata sulla Fede, non già sulla ragione; ed è un vero modo di compromètterla, quello di esporla a un processo che non è punto in grado di sostenere. Affin di render ciò più evidente, esaminiamo i miracoli che la Scrittura racconta, e per non perderci in un campo troppo vasto, restringiamoci al *Pentateuco*, che esamineremo, secondo i principii di questi pretesi cristiani, non già come la parola e la testimonianza di Dio stesso, ma come la compilazione di uno scrittore e storico puramente umano. Eccoci dunque a considerare un libro presentatoci da un popolo barbaro ed ignorante, scritto in un tempo ancor più barbaro e, secondo tutte le probabilità, lungo tempo dopo i fatti che racconta, non corroborato da nessuna testimonianza consonante, e rassomigliante a quei racconti favolosi che ogni nazione dà delle sue origini. Leggendo il libro, lo troviamo pieno di prodigi e di miracoli. Esso ci dà notizia d'uno stato del mondo e della natura umana interamente differente da quello d'oggi, della nostra caduta da quello stato, della vita umana che stima durar quasi mille anni, della distruzione del mondo per via di un diluvio, della scelta arbitraria di un popolo qual favorito del cielo (e quel popolo è conterraneo dell'autore), della sua liberazione dalla schiavitù per mezzo di prodigi di qualità stupefacente. Or io desidero che ci si metta la mano sul cuore, e, dopo averci ben pensato, si dichiari se la falsità di un tal libro, che è sorretta da tali testimonianze, sarebbe più straordinaria e miracolosa di tutti i miracoli che riferisce; il che, tuttavia, sarebbe necessario a farcelo accettare, secondo il criterio di probabilità, che abbiamo sopra stabilito.

Quel che abbiamo detto dei miracoli, può essere applicato alle profezie, senza alcuna variazione; e in verità tutte le profezie sono reali miracoli, e soltanto come tali possono essere ammesse quali prove di una rivelazione. Se il prevedere avvenimenti futuri non eccedesse la capacità della natura umana, sarebbe sciocco l'usare le profezie come argo-

mento per stabilire una missione divina o un'autorità ricevuta dal cielo. Così, tutto sommato, possiamo concludere che la Religione cristiana, non solo fu accompagnata nel suo nascere da miracoli, ma che anche oggi nessuna persona ragionevole potrebbe crederla senza quelli. La pura ragione non basta a convincerci della sua veracità; e chiunque è mosso dalla Fede ad assentirvi, è cosciente di un continuo miracolo nella sua persona, che sconvolge tutti i principii della sua intelligenza, e lo determina a credere a ciò che più d'ogni cosa è contrario all'abitudine e all'esperienza.

SEZIONE XI

Di una particolare provvidenza e di uno stato futuro [1].

Mi son trattenuto, ultimamente, in conversazione con un amico che ama i paradossi scettici; e, sebbene in essa egli avanzasse parecchi principii che io non posso in nessun modo approvare, tuttavia perchè sono curiosi e in qualche relazione con il séguito di pensieri esposto nella presente ricerca, io li riferirò più accuratamente che posso ricordarmeli, a fin di sottometterli al giudizio del lettore.

La nostra conversazione cominciò perchè io mi meravigliai della singolar buona fortuna della filosofia, che, avendo bisogno di un'intera libertà come suo massimo privilegio, e fiorendo principalmente per la libera opposizione delle opinioni e degli argomenti, nacque in una età e in un paese di libertà e di tolleranza, e non fu mai impedita, anche nei suoi principii più stravaganti, da idee religiose, confessioni o leggi penali. Poichè, se si toglie l'esilio di Protagora e la morte di Socrate, quest'ultima derivante anche da altre cause, nella storia antica quasi non si incontrano esempii di questa gelosia bigotta che infesta il tempo presente. Epicuro viveva in età avanzata, pacifico e tranquillo, in Atene; gli epicurei erano persino ammessi a ricevere la consacrazione sacerdotale, e a compiere all'altare i riti più sacri della religione riconosciuta dallo Stato [2]. Gli imperatori romani più saggi davano ai professori d'ogni setta filosofica un eguale pubblico incoraggiamento di pensioni e di stipendii [3]. Quanto gio-

---

(1) [Delle conseguenze pratiche della religione naturale. *Ed. E.*]

(2) Luciano, συμπ. ἢ λαπίθαι, 9.

(3) id. εὐνοῦχος, 3.

vevole fosse alla filosofia un tal trattamento nella sua prima giovinezza può esser facilmente compreso, riflettendo che anche ora, che pur potrebbe esser supposta più ardita e robusta, sostiene molto difficilmente l'inclemenza dei tempi, e quegli aspri venti di calunnia e di persecuzione che le soffiano contro.

Tu ti meravigli (disse l'amico mio) come d'una singolare buona fortuna della filosofia, ciò che sembra resultar dal corso naturale delle cose, ed essere inevitabile in ogni tempo e in ogni paese. Quest'ostinato bigottismo, del quale ti lagni, come cosa dannosa alla filosofia, non è in realtà che la sua progenie; la quale, essendosi alleata con la superstizione, si separa interamente dagli interessi della madre sua, e ne diventa la nemica e la persecutrice più inveterata. I dogmi speculativi della religione, che sono ora occasione di dispute così furiose, non sarebbero concepibili o ammissibili nelle prime età del mondo, quando il genere umano, del tutto analfabeta, si formava un'idea della religione più adatta alle sue deboli capacità, e traeva le sue opinioni religiose dalle favole, che eran piuttosto oggetto di fede tradizionale che di prove e di dispute. Passato dunque il primo spavento che i paradossi e i principii dei filosofi avevano suscitato, questi maestri sembrarono, nelle età antiche, aver vissuto in grande armonia con la superstizione dominante, e aver onestamente diviso con lei l'umanità: i filosofi accaparrandosi tutte le persone sagge ed istruite, la bigotteria possedendo tutte le persone volgari ed analfabete.

Sembra, dunque (gli risposi) che tu lasci interamente da parte la politica, e che tu non supponga che un magistrato saggio possa giustamente essere sospettoso di certe opinioni filosofiche, come quelle d'Epicuro, che, negando l'esistenza di Dio, e quindi anche la provvidenza e la vita futura, sembrano sciogliere in certo modo i legami della moralità, e possono quindi esser ritenute pericolose alla pace di una società civile.

Io so (riprese egli) che in realtà queste persecuzioni non ebbero mai, in nessun tempo, per origine la calma ragione e l'esperienza delle perniciose conseguenze della filosofia,

ma sorsero sempre dalla passione e dal pregiudizio. Anzi, io potrei persino proseguire ed affermare che, se Epicuro fosse stato accusato dinanzi al popolo da qualcheduno dei sicofanti o spie di quei tempi, avrebbe potuto facilmente difender la sua causa e provare che i suoi principii erano salutari quanto quelli degli avversarii, che si sforzavano con tanto zelo di esporli all'odio e alla malevolenza pubblica.

Mi piacerebbe (replicai) che volessi provare la tua eloquenza sopra un argomento così straordinario, e tenere un discorso invece di Epicuro, tale da soddisfare non il popolaccio d'Atene, se tu vuoi supporre che quella antica e colta città avesse del popolaccio, ma la parte più filosofica degli uditori, quella che potrebbe esser supposta capace di comprendere i suoi argomenti.

A tali condizioni (mi rispose), la cosa non sarebbe punto difficile, e, se nulla hai in contrario, io supporrò per un momento d'essere Epicuro, e tu fingerai gli Ateniesi; io ti farò un discorso da far riempire tutte le urne di fave bianche, e da non permettere che neppure una nera faccia rallegrare i miei maligni avversarii.

Benissimo: incomincia, te ne prego, con tali presupposti.

Io mi presento a voi, o Ateniesi, per giustificarmi dinanzi alla vostra assemblea di quel che sostenni nella mia scuola, e a causa di cui mi trovo accusato da antagonisti furenti, invece che da ragionatori calmi e da ricercatori spassionati. Le vostre discussioni sono distolte dai problemi del bene pubblico e dell'interesse dello Stato, ai quali veramente dovrebbero essere dirette, per indirizzarsi alle disquisizioni della filosofia speculativa; e queste ricerche, splendide ma forse infruttifere, prendono il posto delle vostre occupazioni più familiari, ma più utili. Ma, per quanto sta in me, voglio impedir questo abuso, e non disputare intorno all'origine e al governo dei mondi; bensì ricercare soltanto fino a qual punto tali questioni possano riguardare l'interesse pubblico. E, se io posso persuadervi che esse sono interamente indifferenti alla pace della società e alla sicurezza del governo, io spero che mi rimanderete alle mie scuole per esaminarvi, a mio

agio, le questioni più sublimi, ma, insieme, le più teoriche di tutta la filosofia.

I filosofi religiosi non soddisfatti delle tradizioni dei vostri avi e delle dottrine dei vostri sacerdoti (alle quali io volentieri mi sottometto) si permettono una curiosità arrischiata, cercando di stabilire, più lungi che possono, la religione su principii razionali, ed essi quindi eccitano, invece di soddisfare, i dubbii che sorgono naturalmente da una ricerca diligente e rigorosa. Essi dipingono, con i colori più splendidi, l'ordine, la bellezza e la saggia disposizione dell'Universo; e quindi si chiedono se un tal glorioso sfoggio d'intelligenza possa derivare da un fortuito accozzo di atomi, o se il caso possa produrre ciò che anche un gran genio non ammira mai sufficientemente. Io non starò qui ad esaminare la giustezza di questo argomento; e vi concederò che sia così solido quanto possono desiderare i miei antagonisti ed accusatori. A me basta di provare, partendo da questo stesso ragionamento, che la questione è rinchiusa nel terreno speculativo, e che, quando io nego, nelle mie disquisizioni filosofiche, una provvidenza e una vita futura, non scalzo le fondamenta della società, ma propongo dei principii, che gli stessi avversarii, se ragionano logicamente, devono ammettere essere solidi e soddisfacenti.

Voi dunque, che siete i miei accusatori, avete riconosciuto che il principale o solo argomento per sostenere l'esistenza di Dio (che non ho mai messo in dubbio), è tratto dall'ordine della natura; nella quale si mostrano tali segni di intelligenza e di finalità, che voi pensate stravagante trovarne la causa sia nel caso che nella cieca forza della materia. Voi mi concederete che questo è un argomento, che risale dagli effetti alle cause: dall'ordine dell'opera inferite che vi deve essere stato un progetto e una previsione nell'artefice. Se questo punto non è saldo, voi ammettete che la vostra conclusione cade, e non pretendete di dare alla conclusione una validità più ampia di quel che possano giustificare i fenomeni nella natura. Queste sono le vostre concessioni, delle quali voglio mostrarvi le conseguenze.

Quando noi argomentiamo l'esistenza di una causa particolare da un effetto, dobbiamo proporzionare l'una all'altra, e non possiamo mai permetterci di ascrivere alla causa altre qualità, se non quelle che sono esattamente sufficienti a produrre l'effetto. Un corpo di dieci once, che in un piatto della bilancia vien sollevato, può servire di prova che il peso opposto supera le dieci once, ma non può fornir nessun argomento che sorpassi le cento. Se poi la causa attribuita a qualche effetto non fosse sufficiente a produrlo, noi dobbiamo o rigettar quella causa o aggiungerle tante qualità che la rendano proporzionata all'effetto. Ma, se noi le attribuiamo altre qualità e affermiamo che è capace di produrre altri effetti, noi non possiamo se non abbandonarci a congetture arbitrarie, e supporre senza ragione o autorità l'esistenza di qualità e di energie.

La stessa regola ha valore, tanto se la causa attribuita sia la materia bruta ed incosciente, quanto se sia un essere razionale ed intelligente. Se non si può conoscer la causa che per via dell'effetto, non abbiamo bisogno di ascriverle alcuna qualità, tolte quelle necessarie a produrre l'effetto; nè possiamo, secondo le regole del ragionamento rigoroso, ritornare giù dalle cause ed inferire altri effetti, oltre quelli per via dei quali soltanto ci è conosciuta. Nessuno, soltanto per aver visto un quadro di Zeusi, potrebbe sapere che egli era uno scultore e un architetto, ed artefice non meno abile con la pietra e col marmo che con i colori. Noi potremmo argomentare con sicurezza soltanto la capacità e il gusto che l'artista ci dimostra nella sua opera dinanzi a noi. La causa dev'essere proporzionata all'effetto; e, se noi la proporzioniamo esattamente e precisamente, noi non vi troveremo mai qualità che si spingano oltre o ci portino ad inferenze riguardanti qualche altra intenzione od azione, poichè tali qualità dovrebbero essere qualche cosa di più di quello che è soltanto richiesto per produrre l'effetto che esaminiamo.

Se ammettiamo, dunque, che gli dèi sono i creatori e gli ordinatori dell'universo, ne segue che essi posseggono quel preciso grado di potere, di intelligenza e di bontà, che ap-

pare nella loro opera; ma non può esser mai provato nulla di più, a meno che non chiamiamo in aiuto l'esagerazione e l'adulazione per supplire alla mancanza di argomenti e di ragioni. Noi possiamo argomentar l'esistenza di qualità soltanto fin dove v'è traccia di queste qualità; supporre che vi siano altre qualità è mera ipotesi, e ancor più ipotetica è la supposizione che in regioni distanti o in altri periodi di tempo v'è stato e vi sarà una ancor più splendida manifestazione di queste qualità, ed un ordinamento più adatto a tali immaginarie potenzialità. Non ci è mai permesso di salire dall'universo, che è l'effetto, a Giove, che è la causa; e quindi scendere giù ad inferire qualche nuovo effetto di quella causa; come se gli effetti presenti soltanto non fossero interamente degni delle gloriose qualità che attribuiamo a quel dio. Poichè la conoscenza della causa deriva soltanto dall'effetto, i due devono essere reciprocamente proporzionati, nè l'effetto può esser mai riferito ad alcunchè di più od esser la base di un'inferenza e di una conclusione nuova.

Voi trovate nella natura certi fenomeni, e ne trovate una causa o autore, e vi immaginate di averla scoperta. Poi, diventate così innamorati di questo figlio del vostro cervello, che vi immaginate impossibile che non debba produrre qualche cosa di più grande e di più perfetto del presente mondo, così pieno di male e di disordine. Voi dimenticate che questa intelligenza e bontà superlativa sono interamente immaginarie, o, almeno, senza nessun fondamento nella ragione; e che voi non avete alcun perchè per attribuirgli altre qualità oltre quelle che voi vedete abbia presentemente esercitato e manifestato nelle sue opere. Fate dunque, o filosofi, che i vostri dèi siano proporzionati ai fenomeni presenti della natura; e non presumete di alterarli con le vostre supposizioni arbitrarie, a fine di adattarli alle qualità, che così volentieri attribuite loro.

Quando i preti e i poeti, sostenuti dalla vostra autorità, o Ateniesi, parlano d'un'età d'oro e d'argento che precede il presente stato di miseria e di vizio, io li ascolto con attenzione e con riverenza. Ma, quando i filosofi che preten-

dono trascurar l'autorità e coltivar la ragione, tengon gli stessi discorsi, io non ho per loro la stessa sottomissione ossequente e la stessa pia deferenza. Io domando: chi li portò nelle regioni celesti, chi li introdusse nel concilio degli dèi, chi aprì loro i libri del Fato, tanto da fare affermare a essi così avventatamente che i loro dèi hanno compiuto o compiranno qualche disegno, che sorpassi il mondo fenomenale? Se poi mi dicessero che hanno salito gradatamente la scala della ragione, con l'arguire le cause dagli effetti, io continuerò ad insistere che così hanno aiutato l'ascensione razionale con le ali dell'immaginazione; altrimenti non avrebbero potuto cambiare così la loro maniera d'argomentare, traendo effetti dalle cause, e presumendo che un'opera più perfetta del mondo presente sarebbe più adatta ad esseri perfetti come gli dèi, e dimenticando che essi non hanno alcuna ragione di attribuire a questi esseri celesti altre perfezioni od attributi, oltre quelli che possono essere trovati nel mondo presente.

Di qui sorge tutta l'infruttifera fatica di spiegare i fenomeni del male nella natura, e salvare l'onore degli dèi; mentre dobbiamo riconoscere la realtà del male e del disordine che abbonda nel mondo. Ci vien detto che le qualità ostinate ed intrattabili della materia, o altre simili ragioni, sono le sole che abbiano ristretto il potere e la bontà di Giove, e l'abbiano obbligato a creare il genere umano ed ogni creatura sensibile così imperfetta e così infelice. Queste qualità dunque si prendono per concesse in anticipazione e con la massima loro ampiezza. Se ciò fosse concesso, ammetto anche che tali congetture potrebbero forse essere ammesse come plausibili soluzioni dei fenomeni del male. Ma io chiedo ancora: Perchè prender queste qualità come concesse, e perchè ascrivere alla causa altre qualità oltre quelle che presentemente si mostrano nell'effetto? Perchè torturarvi il cervello per giustificare il corso della natura con supposizioni che, per quanto ne sappiamo, possono essere interamente immaginarie, e delle quali non si può trovar traccia nella vita della natura?

L'ipotesi religiosa dev'essere perciò considerata soltanto come un metodo particolare di spiegare i fenomeni visibili nell'universo; ma nessun esatto ragionatore vorrà mai osare di trarre da quello anche un solo fatto particolare, o di alterare i fenomeni, e farvi aggiunte, in qualche loro singolo particolare. Se voi pensate che certi fenomeni provino certe cause, vi è permesso argomentare l'esistenza di quelle cause; a ognuno è data libertà di congetturare e ragionare in tali soggetti complicati e sublimi, ma a patto di fermarsi lì. Se voi tornate indietro e, argomentando dalle cause che avete inferito, concludete che esiste, e che verrà ad esistere qualche altro fatto nel corso della natura, il quale potrà servire a mostrare più riccamente certe qualità particolari, io debbo ammonirvi che vi siete allontanati dal metodo razionale, che appartiene al soggetto trattato, e avete certamente aggiunto agli attributi della causa qualche cosa in più di quello che si mostra nell'effetto: altrimenti non avreste potuto, senza offendere il buon senso, aggiunger qualche cosa all'effetto per renderlo più degno della causa.

Dov'è, dunque, l'odiosità della dottrina che insegno nella mia scuola, o, meglio, che io esamino ne' miei giardini? o che cosa trovate nel suo insieme che tocchi menomamente la sicurezza della buona morale o la pace e l'ordine della società? Voi dite che io nego una provvidenza e un supremo governatore del mondo, che dirige il corso degli avvenimenti e punisce i colpevoli con l'infamia e con i disinganni, e ricompensa i virtuosi con l'onore e con la buona riescita in tutte le loro intraprese. Ma certamente io non nego il corso stesso degli avvenimenti, che tutti possono esaminare e studiare; e riconosco che, nell'ordine presente delle cose, la virtù ha una pace dell'anima maggiore del vizio, e che il mondo l'accoglie più favorevolmente; sento pure, secondo la passata esperienza del genere umano, che l'amicizia è la principale gioia della vita umana, e la moderazione l'unica sorgente di tranquillità e di felicità. Non sono mai incerto fra un modo vizioso e un modo virtuoso di vita, anzi vedo che, per un'anima ben disposta, quest'ultimo è più giovevole da tutti i lati. E che

cosa potete dir di più voi, ammesse pure le vostre supposizioni e i vostri ragionamenti? Voi mi dite, è vero, che questa disposizione di cose proviene da un'intelligenza e da un programma. Ma, da qualunque cosa provenga questa disposizione dalla quale dipende la nostra felicità o la nostra miseria e per conseguenza la nostra condotta e il nostro contegno nella vita, riman sempre la stessa. Io son sempre libero, come voi, di regolar la mia condotta con l'esperienza degli avvenimenti passati. E, se voi mi affermate che, per avere ammesso la provvidenza divina, e una suprema giustizia distributiva nell'universo, io dovrei aspettarmi qualche particolare ricompensa del bene e una particolare punizione per il male, oltre quelle che derivano dall'abituale corso degli avvenimenti; io trovo qui lo stesso errore che prima mi ero sforzato di scoprire. Voi persistete a immaginarvi che, se vi concediamo quell'esistenza divina, per la quale così seriamente disputate, voi potete sicuramente trarne conseguenze ed aggiungere qualche cosa all'ordine sperimentale della natura argomentando da qualità che voi attribuite ai vostri dèi. Par che voi non ricordiate che tutti i vostri ragionamenti su questo soggetto posson esser diretti soltanto dagli effetti alle cause; e che ogni argomento, dedotto dalle cause agli effetti, dev'essere necessariamente un gran sofisma; poichè è impossibile di conoscere alcunchè della causa, se non quello che avete antecedentemente, non già argomentato, ma scoperto nella sua pienezza, nell'effetto.

Ma che cosa deve pensare un filosofo di questi vani ragionatori, che, invece di considerare il mondo presente come il solo oggetto delle loro considerazioni, rovesciano siffattamente l'intero corso della natura da render questa vita soltanto il passaggio ad un'altra; un portico, che conduce ad un edifizio più grande e assai più vasto; un prologo, che serve soltanto d'introduzione alla commedia e le dà più grazia e dignità? Ora, da che pensate voi che tali filosofi derivino la loro idea degli dèi? Certamente, dalla loro immaginazione e fantasia. Perchè, se la derivassero dai fenomeni presenti, non indicherebbe nulla oltre quelli, ma sarebbe esattamente proporzionata

a loro. Che sia possibile che la divinità sia dotata di qualità che nessuno ha mai veduto esercitate, e possa esser governata da principii d'azione che noi non possiamo vedere interamente manifestati — tutto ciò si può liberamente concedere; ma resta sempre nel campo del possibile e dell'ipotetico. Noi non possiamo avere ragione di inferire delle qualità o dei principii d'azione in lei, se non dove noi conosciamo che sono stati esercitati e manifestati.

Vi sono segni di una giustizia distributiva nel mondo? Se voi rispondete affermativamente, io concludo che, poichè quella giustizia si esercita qui, essa è gia soddisfatta. Se rispondete negativamente, concludo che non avete ragione di attribuir la giustizia agli dèi, nel significato che alla giustizia diamo noi. Se poi tenete una via di mezzo, dicendo che la giustizia degli dèi si esercita ora in parte, ma non in tutta la sua pienezza, rispondo che non avete alcuna ragione di fissarle una data estensione, di là da quella nella quale voi ora la vedete esercitata.

Così, o Ateniesi, io riduco la mia disputa a una breve questione. La natura sta innanzi alla mia contemplazione aperta come dinanzi ai vostri occhi. Il corso degli avvenimenti è la misura, con la quale regoliamo la nostra condotta. A null'altro ci si può riferire sia in guerra che nel governo, a null'altro si può dare ascolto sia nella scuola che nel proprio studio. Invano il nostro limitato intelletto vorrebbe sorpassar questi limiti, che son troppo ristretti per la nostra capricciosa immaginazione. Quando noi argomentiamo dal corso della natura ed inferiamo una causa intelligente particolare che per la prima dette ordine al mondo e ancora glielo conserva, noi accettiamo un principio, che è insieme incerto ed inutile. È incerto, perchè tal soggetto rimane completamente fuori della portata dell'esperienza umana. È inutile, perchè, la conoscenza di una tale causa essendo interamente derivata dal corso degli avvenimenti, noi non possiamo mai, secondo le regole del ragionamento esatto, ritornar indietro dalla causa con qualche nuova inferenza o, facendo aggiunte all'abituale e sperimentato corso

della natura, stabilire nuovi principii di una condotta e contegno.

Io osservo (gli dissi, poichè aveva finito il discorso) che tu non disprezzi gli artificii degli antichi demagoghi, e, siccome ti è piaciuto farmi far la parte del popolo, ti sei insinuato nel mio favore, accettando quei principii pei quali tu sai che ho sempre espresso un'affezione particolare. Ma, ammettendo che tu faccia dell'esperienza (come, difatti, penso che tu dovresti) l'unica misura dei nostri giudizii riguardante questa ed altre questioni di fatto, io non dubito però che, partendo dalla stessa esperienza alla quale fai appello, non si possa confutare il ragionamento, che hai posto in bocca ad Epicuro. Se tu vedessi, per esempio, una fabbrica lasciata a mezzo, circondata da mucchi di pietre, di mattoni e di calcina e da tutti gli strumenti dei muratori, non potresti inferire che quest'effetto era opera d'intenzione e di invenzione? E non potresti tornare indietro da questa causa argomentata ed inferir nuove aggiunte all'effetto, e concludere che la fabbrica sarà presto finita e riceverà tutti gli altri miglioramenti che l'arte può darle? Se tu vedessi sulla spiaggia un'impronta di piede umano, tu ne concluderesti che un uomo è passato di lì e che egli aveva anche lasciata l'impronta dell'altro piede, per quanto cancellata dal muoversi della sabbia e dal salire delle onde. Perchè ti rifiuteresti di ammettere lo stesso metodo di ragionamento rispetto all'ordine della natura? Considera il mondo e la vita presente soltanto come una fabbrica non compiuta, dalla quale puoi argomentare un'intelligenza superiore; ed arguendo che una tale intelligenza non può lasciar nulla di imperfetto, perchè non potrai inferire un disegno o piano più elaborato, che sarà completo in qualche punto o momento distante? Questi metodi di ragionamento non sono esattamente simili? e con quale pretesa vorresti accettare l'uno, mentre respingi l'altro?

L'infinita differenza che v'è fra i due casi (mi rispose) è la ragione delle mie differenti conclusioni. Nelle opere dell'arte e dell'invenzione umana è permesso passar dal-

l'effetto alla causa, e ritornare poi dalla causa per formare nuove inferenze che riguardano l'effetto ed esaminare le alterazioni che probabilmente ha supportate o potrà supportare. Ma su che cosa si fonda questo metodo di ragionare? Soltanto su ciò: che l'uomo è un essere che conosciamo per esperienza, con i motivi e con le intenzioni del quale abbiamo familiarità, e i progetti e le inclinazioni del quale hanno una certa coerenza e una certa connessione, secondo le leggi che la natura ha stabilito per il governo di una tale creatura. Quando noi troviamo, perciò, che qualche opera è derivata dall'abilità e dall'industriosità dell'uomo, siccome siamo per altre vie familiari con la natura sua, possiamo trarre cento inferenze su quello che da lui si può aspettare; e queste inferenze saranno tutte fondate sull'esperienza e sull'osservazione. Ma, se noi conoscessimo l'uomo soltanto da quell'opera o da quel prodotto che esaminiamo, ci sarebbe impossibile argomentare in questa maniera, perchè la nostra conoscenza di tutte le qualità che gli attribuiamo, essendo tratta in questo caso da quel prodotto, sarebbe impossibile che esse vi additassero qualche cosa di più o fossero il fondamento di qualche nuova inferenza. L'impronta di un piede sulla sabbia può provare soltanto, se la consideriamo da sola, che colà v'era qualche figura adatta, con la quale essa fu prodotta; ma l'impronta di un piede umano prova egualmente, per le altre nostre esperienze, che v'era colà probabilmente un altro piede, il quale pure aveva lasciata la sua impronta, per quanto cancellata dal tempo e da qualche altro accidente. Qui saliamo dall'effetto alla causa, e ridiscendendo dalla causa, argomentiamo un'alterazione nell'effetto; ma ciò non è una semplice e continuata catena di effetti. Noi comprendiamo in questo caso cento altre esperienze ed osservazioni, riguardanti la figura abituale e le membra di quella specie di animale, senza le quali questo metodo d'argomenti dovrebbe esser considerato come fallace e sofistico.

Quando si tratta invece dei ragionamenti intorno alle cose naturali, il caso è diverso. La divinità ci è conosciuta sol-

tanto per le sue opere ed è un essere unico nel mondo, non compreso sotto nessun'altra specie o genere, dalle qualità o attributi del quale possiamo, per via d'analogia, inferire qualche attributo o qualità in lui. Poichè l'universo ci mostra saggezza e bontà, gli attribuiamo saggezza e bontà; e, siccome mostra queste virtù in un dato grado, noi inferiamo che egli ne possegga quel grado appunto che è adatto all'effetto da noi esaminato; ma nessuna regola logica ci autorizza mai ad inferire o supporre altri attributi o altri gradi degli stessi attributi. Ora, senza una tale licenza, o supposizione ci è impossibile di argomentare dalla causa, o di inferire qualche alterazione nell'effetto, oltre ciò che è caduto immediatamente sotto la nostra osservazione. Un bene più grande prodotto da questo Essere dovrebbe provare un grado più alto di bontà; ed una distribuzione più imparziale delle ricompense e delle punizioni dovrebbe derivare da un maggior riguardo alla giustizia e all'equità. Ogni volta che si suppone di aggiungere qualcosa alle opere della natura, si aggiunge qualche cosa alle qualità del suo Autore; sicchè ogni aggiunta, essendo assolutamente sprovvista di ragioni e d'argomenti, non può mai essere accettata se non come pura congettura ed ipotesi (1).

---

(1) In generale, io penso che si possa stabilir come massima che, dove qualche causa è conosciuta soltanto per i suoi effetti particolari, deve essere impossibile inferire nuovi effetti da quella causa; poichè le qualità, che sono necessarie per produrre questi nuovi effetti insieme coi primi, devono essere differenti o superiori o di azione più estesa, di quelli che producon semplicemente l'effetto per il quale soltanto supponiamo che la causa ci sia nota. Noi non possiamo mai, dunque, avere ragione di supporre l'esistenza di queste qualità. Il dire che i nuovi effetti provengono soltanto da una combinazione della stessa energia, che ci è conosciuta per i primi effetti, non toglie punto la difficoltà. Poichè, ammesso anche che questo sia il caso (il che raramente può esser supposto), questa stessa continuazione ed azione di un'energia simile (giacchè è impossibile che possa esser la stessa), questa stessa azione di una simile energia in un tempo o in un luogo differente, è una supposizione molto arbitraria; e gli effetti dai quali fu originalmente tratta tutta la nostra conoscenza della causa non possono presentarne alcuna traccia. Fate che la causa *argomentata* sia esattamente proporzionata (come dev'essere) all'effetto conosciuto; e sarà impossibile che essa possa possedere qualità, dalle quali sia lecito *inferire* nuovi o differenti effetti.

La grande sorgente del nostro errare in questo soggetto, e di quella illimitata licenza di congetture che ci permettiamo, è che noi ci consideriamo tacitamente al posto dell'Essere Supremo, e concludiamo che egli vorrà osservare, in tutte le occasioni, la stessa condotta che noi avremmo al posto suo ritenuta ragionevole e da scegliere. Ma, oltre che il corso ordinario della natura può convincerci che quasi ogni cosa è regolata da principii e da massime molto differenti dalle nostre; oltre ciò, deve apparire alla ragione contrario a tutte le regole d'analogia il passare dalle intenzioni e dai progetti degli uomini a quelli di un Essere così differente e così superiore. Nella natura umana v'è una certa sperimentata coerenza di intenzioni ed inclinazioni; così che, quando noi abbiamo, da qualche fatto, scoperta l'intenzione di qualche uomo, può spesso apparir ragionevole inferire un altro fatto per l'esperienza, e formare una lunga catena di conclusioni riguardo alla sua condotta presente o futura. Ma questo metodo di ragionare non può mai essere adoperato con un Essere tanto lontano ed incomprensibile, che ha molto minore analogia con ogni altro essere dell'universo che non ne abbia il sole con una candela, e che si scopre soltanto per qualche leggera traccia o disegno, di fuori dal quale non abbiamo nessuna autorità per attribuirgli qualche qualità o perfezione. Quel che noi ci immaginiamo sia una perfezione superiore, potrebbe essere in realtà soltanto un difetto; e, se anche fosse una perfezione, l'attribuirla all'Essere Supremo, quando egli mostra di non averla manifestata in tutta la pienezza nelle sue opere, somiglia più alla cortigianeria e all'adulazione che al ragionamento esatto e alla filosofia sana. Perciò tutta la filosofia del mondo, e tutta la religione, che non è che una specie di filosofia, non riesciranno mai a trasportarci fuori del corso abituale dell'esperienza, o a darci misure di condotta e di contegno differenti da quelle che il riflettere della vita quotidiana ci fornisce. Nessun fatto nuovo può essere argomentato partendo da ipotesi religiose, nessun avvenimento preveduto o predetto, nessuna ricompensa desiderata e nessuna punizione temuta,

oltre quello che già conosciamo per pratica e per osservazione. Così la mia apologia in favor di Epicuro apparirà sempre solida e soddisfacente; nè gli interessi politici della società hanno alcun legame con le dispute filosofiche, che riguardano la metafisica e la religione.

V'è ancora una circostanza (gli risposi) che mi sembra tu abbia trascurato. Per quanto io accetti le tue promesse, son costretto a negare le tue conclusioni. Tu concludi che le dottrine e i ragionamenti religiosi non possono avere alcuna influenza sulla vita, perchè non debbono averla; ma non consideri che gli uomini non ragionano come te, ma traggon molte conseguenze dalla credenza all'Esistenza della Divinità e suppongono che questa punisca il vizio e ricompensi la virtù, oltre quel che appare nel corso abituale della natura. Non conta nulla che questo loro ragionamento sia giusto o no, poichè la sua influenza sulla loro vita e sulla loro condotta resta la stessa. E, quanto a quelli che tentano di confondere questi loro pregiudizii potranno, per quel ne so, esser buoni ragionatori, ma non posso conceder che siano buoni cittadini e politici; poichè liberano gli uomini da ciò che raffrena le loro passioni e rendono, sotto un certo aspetto, più facile e sicura la rottura delle leggi della società.

Io posso forse, dopo tutto, esser d'accordo con la tua conclusione generale in favore della libertà, per quanto partendo da premesse differenti da quelle, sulle quali ti sforzi di fondarla. Io penso che lo Stato deve tollerare ogni principio filosofico, chè non c'è caso in cui un governo abbia sofferto per tale indulgenza. Non v'è fanatismo fra i filosofi, le loro dottrine non allettano il popolo, e nessuna restrizione può esser posta ai loro ragionamenti, la quale non abbia conseguenze pericolose per le scienze e anche per lo Stato, col render più piana la strada alla persecuzione e all'oppressione su questioni alle quali tutti gli uomini sono profondamente interessati e legati.

Ma (continuai), riguardo al tuo argomento, mi viene in mente una difficoltà, che ti proporrò, senza troppo insisterci per timor che mi conduca in ragionamenti di natura troppo

delicata e raffinata. In una parola, io dubito assai che sia possibile a una causa d'esser conosciuta soltanto per i suoi effetti (come tu hai sempre supposto) o d'essere d'una natura così singolare e speciale, da non aver alcun'altra causa od oggetto simile o parallelo, che sia mai caduto sotto la nostra osservazione. Soltanto quando due specie di oggetti son sempre trovate unite, noi possiamo argomentare dall'una all'altra; e, se ci fosse presentato un effetto che fosse assolutamente singolo, e non potesse esser compreso sotto alcuna specie nota, io non vedo come potremmo formare qualche congettura od inferenza intorno alla causa sua. Se l'esperienza e l'osservazione sono, in realtà, le uniche guide che possiamo seguire in inferenze di questa natura, tanto l'effetto quanto la causa debbono avere una rassomiglianza e una similarità con altri effetti e cause, che sappiamo e in parecchi casi abbiamo veduto esser congiunte gli uni alle altre. Io lascio alla tua riflessione tracciare le conseguenze di questo principio. Mi contenterò di osservare che, poichè gli avversarii di Epicuro suppongono sempre che l'universo, effetto assolutamente singolo e senza parallelo, sia la prova di una divinità, causa non meno singolare e senza parallelo, i tuoi ragionamenti su tale supposizione mi paiono, almeno, meritar la nostra attenzione. V'è, confesso, un po' di difficoltà sul come possiamo tornar dalle cause agli effetti, e ragionando secondo l'idea che ci siamo formati delle prime, inferirne un'alterazione o un'aggiunta nelle altre.

SEZIONE XII

Della filosofia accademica o scettica.

PARTE I.

Non v'è numero di ragionamenti filosofici spesi su altro soggetto, maggiore di quelli che provano l'esistenza di una divinità, e confutano gli errori degli Atei; e tuttavia i più religiosi filosofi disputano ancora se un uomo possa essere così cieco da essere ateo speculativo. Come conciliare queste contradizioni? I cavalieri erranti, che peregrinarono per il mondo per purificarlo dei draghi e dei giganti, non ebbero mai il menomo dubbio sull'esistenza di questi mostri.

Lo Scettico è un altro nemico della religione, che provoca naturalmente l'indignazione di tutti i filosofi serii e di tutti i teologi; per quanto sia certo che nessun uomo mai incontrò una creatura così assurda, o conversò con un uomo che non avesse alcuna opinione o principio intorno all'azione o alla speculazione. Il che fa sorgere una domanda molto naturale: che cosa si intende per uno scettico? e fin dove è possibile spingere questi principii filosofici del dubbio e della incertezza?

V'è una specie di scetticismo, antecedente ad ogni studio e ad ogni filosofia, che è molto raccomandato da Descartes e da altri, come un preservativo sicuro dagli errori e dai giudizii precipitosi. Egli raccomanda un dubbio universale, non soltanto su tutte le nostre prime opinioni e principii, ma anche sulle nostre stesse facoltà; della cui veracità, egli dice, dobbiamo assicurarci da noi stessi, con una catena di ragionamenti, dedotti da qualche principio originale che non possa ingannarci e farci errare. Ma un tale principio origi-

nario, che abbia una prerogativa sugli altri, che sia evidente di per sè e convincente, non v'è; o, se ci fosse, non potremmo avanzar d'un passo senza far uso di quelle stesse facoltà delle quali si è supposto già che siamo diffidenti. Perciò, se il dubbio cartesiano fosse mai raggiungibile da qualche creatura umana (ed evidentemente non è), sarebbe assolutamente irrimediabile, e nessun ragionamento potrebbe mai condurci a uno stato di sicurezza e di convinzione su qualche soggetto.

Bisogna confessar, tuttavia, che questa specie di scetticismo, se un po' moderato, può essere inteso in un senso molto ragionevole, ed è una preparazione necessaria allo studio della filosofia, conservandoci un'utile imparzialità nei nostri giudizii e divezzando la nostra mente da quei pregiudizii che possono esser penetrati in noi per l'educazione o per giudizii frettolosi. I soli metodi, coi quali possiamo sperare di raggiungere il vero e ottenere una stabilità e certezza adatta nelle nostre determinazioni, sono quelli di cominciare con principii chiari ed evidenti di per se stessi; di procedere con passi cauti, ma sicuri; di rivedere spesso le nostre conclusioni, e di esaminare accuratamente tutte le loro conseguenze; anche se, con questi mezzi, avremo un piccolo e lento progresso dei sistemi.

V'è un altro scetticismo, che segue alla scienza e alla ricerca, quando gli uomini suppongono d'avere scoperto o l'assoluta ingannevolezza delle loro facoltà mentali, o la loro incapacità a raggiungere qualche conclusione fissa in tutti quei curiosi soggetti di speculazione, intorno ai quali quelle facoltà sono adoprate ordinariamente. Una certa specie di filosofi mette in dubbio persino i nostri sensi; e le massime della vita quotidiana sono sottoposte allo stesso dubbio dei principii più profondi o delle conclusioni della metafisica e della teologia. Siccome queste opinioni paradossali (se pure opinioni si possono dire) si possono trovare in varii filosofi, e in parecchi la loro confutazione, essi eccitano naturalmente la nostra curiosità, e c'inducono a esaminare gli argomenti, sui quali possono essere fondati.

Non v'è bisogno che insista sopra gli argomenti triviali, adoprati dagli scettici di tutti i tempi contro l'evidenza dei sensi: come quelli che sono tratti dall'imperfezione e dalla fallacia dei nostri organi in varii casi, dalla forma storta di un remo nell'acqua, dai varii aspetti degli oggetti secondo le loro differenti distanze, dalla doppia immagine che sorge premendo il nostro occhio, e da altre illusioni di questa specie. Tali argomenti scettici sono sufficienti soltanto per provare che non bisogna starsene implicitamente ai sensi, ma correggere la loro testimonianza con la ragione, e con riflessioni sulla natura del mezzo, sulla distanza degli oggetti, sulla disposizione dell'organo a fin di renderli, dentro il loro ámbito, criterii adatti di verità o falsità. Vi sono altri ancor più profondi argomenti contro i sensi, che non ammettono una soluzione così pronta.

Sembra evidente che gli uomini sono spinti da un istinto o prevenzione naturale a credere nei loro sensi; e che, senza un ragionamento, o almeno prima dell'uso della ragione, noi supponiamo sempre un universo esterno, che non dipende dalla nostra percezione, ma tale che esisterebbe anche se ogni creatura sensibile fosse assente od annientata. Anche il regno animale è governato da una opinione simile e conserva questa fede negli oggetti esterni in tutti i suoi pensieri, disegni ed azioni.

Sembra, dunque, evidente che, quando gli uomini seguono questi istinti ciechi e potenti della natura, suppongano sempre che le stesse immagini, che i sensi presentano, siano gli oggetti esterni, e non abbiano alcun sospetto, che siano soltanto le rappresentazioni dei sensi. Si crede che questa tavola, che vediamo di color bianco e sentiamo dura, esista indipendente dalla nostra percezione e sia qualche cosa di esterno alla nostra mente, che la percepisce. La nostra presenza non le dona l'esistenza; la nostra assenza non gliela annienta. Essa conserva la sua esistenza completa ed uniforme, indipendente dalla situazione degli esseri intelligenti che la percepiscono e la contemplano.

Ma questa originaria ed universale credenza di tutti gli uomini è presto distrutta da una più sottile filosofia, che ci

insegna che non si può presentare alla mente che un'immagine o una percezione, e che i sensi sono soltanto le porte per le quali queste immagini sono trasportate, senza però poter produrre mai relazione immediata fra l'immagine e l'oggetto. La tavola che vediamo sembra diminuire quando noi ce ne allontaniamo, ma la tavola reale, che esiste indipendentemente da noi, non soffre alterazione; perciò alla mente non era presente che l'immagine sua. Queste sono le ovvie massime della ragione, e nessuno, che rifletta, dubitò mai che le esistenze, cui alludiamo dicendo questa casa o quest'albero, fossero altro che percezioni della mente e copie fuggevoli o rappresentazioni di altre esistenze, che rimangono uniformi e indipendenti.

Fin qui, dunque, la ragione ci costringe a contradire e ad allontanarci dagli istinti originarii della natura, e ad abbracciare una nuova idea rispetto alla testimonianza dei nostri sensi. Ma la filosofia si trova estremamente imbarazzata, quando vuol giustificare questo nuovo modo di vedere ed evitare i cavilli e le obiezioni degli scettici. Essa non può più a lungo allegare l'istinto infallibile ed irresistibile della natura, poichè ciò ci conduce a un altro sistema interamente differente, che è riconosciuto fallace e persino erroneo. E il giustificare questo preteso sistema filosofico con una catena di argomenti chiari e convincenti, o anche con la semplice apparenza di un argomento, eccede il potere di tutta la capacità umana.

Con quale argomento può esser provato che le percezioni della mente devono esser cagionate dagli oggetti esterni, da esse interamente differenti (se pur ciò è possibile) per quanto somiglianti, e non potrebbero sorgere dalla energia della mente stessa, o dalla suggestione di qualche spirito invisibile e sconosciuto, o da qualche altra causa ancora più ignota? Difatti, è riconosciuto che molte di queste percezioni non sorgono da nessuna cosa esterna, come nei sogni, nella follia e in altre malattie. E nulla sarebbe più inesplicabile che il modo nel quale il corpo potrebbe operare così sulla mente da comunicare una sua immagine a una sostanza che si suppone essere d'una natura così differente e persino con-

traria. È una questione di fatto: le percezioni dei sensi son prodotte da oggetti esterni, a queste rassomiglianti? Come potrà esser questa risolta? Certo, per via d'esperienza, come le altre questioni di simile natura. Ma qui l'esperienza è, e dev'essere interamente muta. La mente non ha nulla presente a sè se non le percezioni, e non le è possibile avere alcuna esperienza della loro connessione con gli oggetti. La supposizione di una tale connessione è perciò senza alcun fondamento razionale.

Ricorrere alla veracità dell'Essere Supremo per provare la veracità dei nostri sensi è certo fare un circolo inaspettato. Se la sua veracità avesse da fare in questo argomento, i nostri sensi sarebbero infallibili, perchè non è possibile che egli possa mai ingannare. Senza poi ricordare che una volta messo in dubbio il mondo esterno, non troveremmo più argomenti per provare l'esistenza di quell'Essere o di alcuno dei suoi attributi.

Questo è un argomento, perciò, col quale gli scettici più filosofici e più profondi trionferanno sempre, quando si sforzeranno di introdurre un dubbio universale in tutti i soggetti della ricerca e della conoscenza umana. Essi possono dire: seguite gli istinti e le inclinazioni della natura, consentendo alle testimonianze dei sensi? ma questi vi portano a vedere che quella stessa percezione o immagine sensibile è l'oggetto esterno. Sconfessate questo principio per ammettere l'opinione più razionale che le percezioni sono soltanto rappresentazioni di qualche cosa d'esterno? voi vi allontanate dalle vostre inclinazioni abituali e dai vostri sentimenti più comuni; e pure non riescite a soddisfare la vostra ragione, che non può trovare nessun argomento convincente per provare con l'esperienza che le percezioni sono collegate con qualche oggetto esterno.

V'è un altro argomento scettico di natura simile, derivato dalla filosofia più profonda; che potrebbe meritare la nostra attenzione, se fosse necessario di tuffarsi così profondamente a fin di scoprire argomenti e ragioni che posson così poco servire a propositi serii. Tutti gli investigatori ammettono

universalmente che tutte le qualità sensibili degli oggetti, come duro e molle, caldo e freddo, bianco e nero, eccetera, sono puramente secondarie e non esistono negli oggetti stessi, ma sono percezioni della mente, senza archetipo o modello esterno che li rappresenti. Se ciò è concesso rispetto a queste qualità secondarie, la stessa conclusione s'ha da formare riguardo alle supposte qualità primarie della estensione e della solidità; nè le ultime posson avere diritti maggiori delle prime a questa denominazione. L'idea di estensione è interamente acquistata per mezzo dei sensi, della vista e del tatto; e, se tutte le qualità, percepite dai sensi, fossero nella mente e non nell'oggetto, la stessa conclusione dovrebbe esser formata per l'idea di estensione, che è totalmente dipendente da idee sensibili o dalle idee delle qualità secondarie. Nulla ci può salvare da questa conclusione, se non l'affermare che le idee di quelle qualità primarie sono raggiunte con l'Astrazione; opinione che, esaminata con accuratezza, sarà trovata inintelligibile e persino assurda. Un'estensione, che non è nè tangibile nè visibile, non è possibile concepirla, ed una estensione visibile e tangibile che non sia dura o molle, nera o bianca, è pure fuor dell'ámbito della concepibilità umana. Fate che qualcuno provi a concepire un triangolo in generale, che non sia nè isoscele, nè scaleno, nè abbia alcuna determinata lunghezza o proporzione di lati; ed egli presto s'accorgerà quanto siano assurde tutte le nozioni scolastiche intorno all'astrazione e alle idee generali (1).

---

(1) Quest'argomento è tratto dal Berkeley; ed in verità la maggior parte degli scritti di questo autore molto ingegnoso formano le migliori lezioni di scetticismo che si possono trovare sia fra gli antichi che fra i moderni filosofi, non escluso Bayle [critico e filosofo, 1647-1706, *N. dell' Ed.*]. Tuttavia egli professa nel frontespizio (e, indubbiamente, con gran sincerità) d'aver scritto il suo libro [*Trattato dei principii della conoscenza umana*, in cui sono ricercate le principali cause d'errore e difficoltà nelle scienze e i fondamenti dello scetticismo, ateismo e irreligione. Tradotto in questa *Collana*, vol. VII, *N. dell'Ed.*] contro gli scettici come contro gli atei e i liberi pensatori. Ma che tutti i suoi argomenti, per quanto d'intenzione diversa, siano, in realtà, soltanto scettici, appare da ciò, che essi non ammettono alcuna risposta e non producono alcuna convinzione. Il loro unico effetto è quello di generare quell'improvviso stupore e quella irresoluzione e confusione, che è il resultato dello scetticismo.

Così la prima obiezione filosofica alla testimonianza dei sensi o all'opinione di un'esistenza esterna, consiste in ciò che una tale opinione, se si fonda sull'istinto, è contraria alla ragione; e, se si riferisce alla ragione, è contraria all'istinto, e nello stesso tempo non porta seco nessuna evidenza razionale per convincere un investigatore imparziale. La seconda obiezione va più innanzi e rappresenta quest'opinione come contraria alla ragione, almeno in quanto è principio della ragione che tutte le qualità sensibili sono nella mente e non nell'oggetto. [Spogliate la materia di tutte le sue qualità intelligibili, sia primarie che secondarie, e voi in certo modo l'annientate, e lasciate soltanto un certo sconosciuto ed inesplicabile qualcosa come la causa delle vostre percezioni; nozione tanto imperfetta che nessun scettico la penserà degna di combattervi contro. *Agg. Ed. R.*].

PARTE II.

Può sembrare un ben stravagante tentativo quello degli scettici di distruggere la ragione con argomenti e con ragionamenti, e pure questo è il grande fine di tutte le loro ricerche e dispute. Essi si sforzano di trovare obiezioni, tanto ai nostri ragionamenti astratti, quanto a quelli che riguardano le questioni di fatto e di esistenza. La principale obiezione contro tutti i ragionamenti astratti è tratta dalle idee di spazio e di tempo; idee che, per una persona di corta veduta e nella vita quotidiana, sono molto chiare ed intelligibili, ma, quando passano attraverso l'esame delle scienze profonde (e di queste sono l'oggetto principale), conducono a principii, che paiono pieni di assurdità e contradizione. Nessun dogma sacerdotale, inventato col proposito di domare e soggiogare la ribelle ragione del genere umano, urtò mai il buon senso più della dottrina dell'infinita divisibilità dello spazio, con le sue conseguenze; quali pomposamente le dimostrano tutti i geometri e metafisici con una specie di trionfo e di esultanza. Una quantità reale infinitamente più piccola d'ogni quantità finita, che contiene a sua volta quan-

tità infinitamente minori di sè, e così *in infinitum*; ecco un edificio ardito e prodigioso, e, insieme, troppo pesante perchè una dimostrazione lo sopporti, urtando i principii più chiari e più naturali della ragione umana [1].

Ma quel che rende la cosa più straordinaria, è che queste opinioni, assurde in apparenza, sono sostenute da una catena di ragionamenti chiarissimi e naturalissimi; nè è possibile concedere le premesse senza ammettere le conseguenze. Nulla può essere più convincente e soddisfacente di tutti i teoremi sulle proprietà del circolo e del triangolo; e pure, una volta che li abbiamo accettati, come possiamo negare che l'angolo, fatto da un circolo con la sua tangente, è infinitamente minore di ogni angolo rettilineo; che, se si cresce *in infinitum* il circolo, l'angolo diventa sempre minore *in infinitum*; e che l'angolo, formato da altre curve con le loro tangenti, può essere infinitamente minore di quello fra ogni circolo e la tangente, e così via, *in infinitum*? La dimostrazione di questi principii è tanto inconfutabile quanto quella che prova che gli angoli di un triangolo sono eguali a due retti, per quanto questo teorema sia naturale e facile, l'altro gonfio di contradizioni e di assurdità. La ragione sembra esser gettata qui in una specie di sorpresa e di sospensione, che, senza i suggerimenti di alcuno scettico, le dà una certa diffidenza di se stessa e della base sulla quale riposa. Essa vede alcuni punti in piena luce, ma accanto a questi la più profonda oscurità. E, fra essi, resta così abbagliata e confusa da non potersi pronunziare con certezza e sicurezza intorno a nessun oggetto.

---

(1) Qualunque disputa possa esservi intorno ai punti matematici, dobbiamo sempre ammettere che vi sono punti fisici; cioè, parti dell'estensione che non possiamo dividere o riunire nè coll'occhio nè coll'immaginazione. Queste immagini, dunque, che sono presenti alla fantasia o ai sensi, sono assolutamente indivisibili, e perciò i matematici devono ammettere che siano minori di ogni reale parte d'estensione; tuttavia non v'è nulla che sembri più certo alla ragione di ciò che un numero infinito di esse compone una estensione infinita. E tanto più dev'essere vero ciò per un numero infinito di quelle infinitamente piccole parti d'estensione, che devono essere supposte infinitamente divisibili.

L'assurdità di queste ardite determinazioni delle scienze astratte sembra diventare, se fosse possibile, ancor più palpabile riguardo all'idea del tempo che a quella dell'estensione. Un numero infinito di parti reali del tempo, che si succedono e si esauriscono una dopo l'altra, ci mostra una contradizione così evidente che nessuno, il cui giudizio non sia guasto, invece che migliorato dalle scienze, sarebbe mai capace d'accettarlo.

Tuttavia, la ragione non trova riposo e quiete, neppur con questo scetticismo, al quale è tratta da queste apparenti assurdità e contradizioni. Come mai un'idea chiara e distinta possa contenere circostanze contradittorie in sè o con altre idee, pure chiare e distinte, è assolutamente incomprensibile; e questa è forse la proposizione più assurda che possa esser formata. Cosicchè nulla può esser più scettico o più pieno di dubbio e di esitazione che questo stesso scetticismo che sorge da qualche paradossale conclusione della geometria, ossia scienza della quantità [1].

---

(1) Non mi parrebbe impossibile di evitare queste assurdità e contradizioni, se fosse ammesso che non v'è nulla, a parlar esattamente, che corrisponda alle idee astratte o generali; ma che tutte le idee generali non sono, in realtà, che idee particolari attaccate a un termine generale, che richiamano, quando v'è l'occasione, altre particolari idee, che, in certe circostanze, rassomigliano all'idea che si presenta alla mente. Così, quando si pronuncia il termine cavallo, noi ci figuriamo immediatamente l'idea di un animale bianco o nero, e di una forma e altezza particolare; ma, siccome quel termine è anche applicato abitualmente agli animali di altro colore, forma e altezza, queste idee sono facilmente rievocate alla mente, per quanto non presenti all'immaginazione; e i nostri ragionamenti e le nostre conclusioni procedono sulla stessa direzione come se esse fossero presenti. Se si ammette ciò (come pare ragionevole) ne segue che tutte le idee di quantità, sulle quali ragionano i matematici, non sono null'altro che idee particolari, e, come tali, sono suggerite dai sensi e dall'immaginazione, e perciò non possono essere divisibili. [In generale possiamo giudicare che le idee di maggiore, minore o eguale, che sono i principali oggetti della geometria, sono ben lungi dall'essere così esatte e determinate da poter servire di fondamento a tali inferenze straordinarie. Domandate a un matematico che cosa intenda quando afferma che due quantità sono eguali; ed egli dovrà dire che l'idea di eguaglianza è una di quelle che non possono essere definite e che basta porre due quantità eguali di faccia a uno, per suggerirgliela. Ora, questo è un fare appello alle apparenze generali degli oggetti per i sensi e per l'immaginazione; e, per conseguenza, non può mai condurre a conclusioni così direttamente contrarie a queste facoltà. *Agg. Ed. E, F.*]. Basta aver schizzato questo cenno, senza più oltre proseguirlo. È interesse poi di tutti quelli che amano la scienza, di non esporsi alla beffa e al ridicolo degli ignoranti con le loro conclusioni; e questa sembra la più facile soluzione di queste difficoltà.

Le obiezioni scettiche alla certezza morale o ai ragionamenti che riguardan le cose di fatto, sono popolari o filosofiche. Le obiezioni popolari sono tratte dalla debolezza naturale della intelligenza umana; dalle opinioni contradditorie che hanno avuto età e nazioni differenti; dalle variazioni del nostro giudizio, quando siamo sani e malati, giovani e vecchi, fortunati e sfortunati; dalla perpetua contradizione delle opinioni e dei sentimenti di ogni persona; e da altri argomenti del genere. Non v'è bisogno di insistere oltre, perchè queste obiezioni sono deboli. Noi, infatti, ragioniamo nella vita quotidiana ogni momento di cose di fatto e d'esperienza, e non ci sarebbe possibile l'esistenza, senza adoprar continuamente questa specie di ragionamento; cosicchè ogni obiezione popolare, che venga tratta da quelli, dev'essere insufficiente a distrugger quella certezza. Il grande avversario del Pirronismo o dei principii esagerati dello scetticismo, è l'azione, l'attività e le occupazioni della vita comune. Quei principii possono finire per trionfare nelle scuole; dov'è, in verità, difficile se non impossibile, confutarli. Ma, non appena lasciano l'ombra, e per la presenza degli oggetti reali, che muovono le nostre passioni e i nostri sentimenti, sono posti in contrasto con i principii più potenti della nostra natura, svaniscono come fumo, e lasciano gli scettici più ostinati nella stessa condizione degli altri mortali.

Lo scettico, perciò, farebbe meglio a starsene nella sua sfera, e a sviluppare quelle obiezioni filosofiche che sorgono da ricerche più profonde. Qui sembra ch'egli abbia ampio modo di trionfare; poichè insiste giustamente che tutta la nostra certezza delle cose di fatto che stanno fuor della testimonianza dei sensi e della memoria, è tratta interamente dalla relazione di causa ed effetto; che noi non abbiamo altra idea di questa relazione se non quella di due oggetti, che sono stati spesso congiunti insieme; che non abbiamo nessun argomento per convincerci che gli oggetti che nella nostra esperienza sono stati di frequente congiunti, saranno, egualmente in altri casi, congiunti nello stesso modo; e che nulla ci conduce a questa inferenza se non l'abitudine o un

certo istinto della nostra natura; al quale è, in verità, difficile resistere, ma che può essere, come gli altri istinti, fallace e ingannatore. Quando lo scettico insiste su questi argomenti, egli mostra la sua forza, o, meglio davvero, la sua e la nostra debolezza; e pare distruggere, per qualche tempo almeno, tutta la nostra sicurezza e convinzione. Questi argomenti possono essere sviluppati lungamente, se fosse da aspettare che la società ne ricavasse qualche beneficio duraturo.

Poichè qui sta la maggiore e più confutatrice obiezione allo scetticismo *eccessivo*: che nessun bene durevole resulterà da quello, finchè conserverà la sua forza e il suo vigore completo. Basta che noi chiediamo a un tale scettico: *che intento ha? che cosa si propone con tutte queste curiose ricerche?* ed egli si trova imbarazzato e non sa più che cosa rispondere. Un copernicano o tolemaico, che sostengano ognuno il proprio sistema differente d'astronomia, possono sperare di produrre una convinzione nel loro uditorio che sarà costante e durevole. Uno stoico o un epicureo svolgono principii che possono non essere durevoli, ma che hanno un effetto sulla condotta e sul contegno. Ma un pirroniano non potrebbe aspettarsi che la sua filosofia avesse un'influenza costante sulla mente, o che, avendola, tale influenza fosse benefica alla società. Al contrario, egli deve riconoscere, se pur vuole riconoscere qualche cosa, che tutta la vita umana perirebbe, se i suoi principii avessero da vincere stabilmente e dovunque. Cesserebbe immediatamente ogni discorso ed ogni azione, e gli uomini rimarrebbero in totale letargia, finchè le necessità della natura, insoddisfatte, porrebbero fine alla loro miserabile esistenza. È vero: un avvenimento così fatale è ben poco da temere. La natura è per principio sempre troppo forte. E per quanto un pirroniano possa gettar se stesso ed altri in sbalordimento e confusione con i suoi ragionamenti profondi; il primo e più triviale avvenimento nella vita farebbe fuggire tutti i suoi dubbii e i suoi scrupoli, e lo metterebbe allo stesso livello, in ogni punto d'azione e di speculazione, dei filosofi di ogni altra setta, o di quelli che non si occuparono mai di ricerche filosofiche. Appena sve-

gliato dal suo sogno, si unirà a quelli che ridon di lui e confesserà che tutte le sue obiezioni erano puri trastulli, e non potevano tendere ad altro che a mostrare le strane condizioni del genere umano, che deve agire, ragionare e credere; per quanto non possa, con tutte le sue diligenti ricerche, darsi una risposta soddisfacente intorno al fondamento di queste operazioni, o confondere le obiezioni che possono esser sollevate contro esse.

PARTE III.

V'è, in verità, uno scetticismo più mitigato o filosofia accademica, che può esser durevole ed utile, e, in parte, è il resultato di questo pirronismo o eccessivo scetticismo, correggendo in certo grado col buon senso e colla riflessione i suoi dubbii indistinti. La maggioranza degli uomini sono naturalmente affermativi e dogmatici nelle loro opinioni; e, poichè non vedono le cose che da un lato solo, e non hanno nozione alcuna di argomenti opposti, si gettano precipitosamente nei principii, per i quali sono inclinati; nè hanno punta indulgenza per quelli che mantengono i sentimenti opposti. Esitare e pesare rende perplessa la loro mente, urta le loro passioni e sospende la loro azione. Essi sono, perciò, impazienti di poter sfuggire da uno stato, che è loro così incomodo; e pensano di non potersene mai allontanare abbastanza con la violenza delle loro affermazioni e l'ostinazione della loro fede. Ma, se tali ragionatori dogmatici potessero percepire le strane infermità dell'intelligenza umana, anche quando si trova nel suo stato più perfetto, e quando è più cauta ed accurata nelle sue determinazioni; una tale riflessione inspirerebbe loro naturalmente più modestia e riserva, e diminuirebbe la pazza opinione di loro stessi e i loro pregiudizii contro gli avversarii. Gli ignoranti potrebbero riflettere sulla persona istruita, che, fra tutti i vantaggi dello studio e della riflessione, è comunemente diffidente nelle sue determinazioni; e, se qualche persona istruita fosse inclinata, per suo temperamento naturale, all'alterezza e all'ostina-

zione, un po' di pirronismo abbatterebbe il suo orgoglio mostrandogli che i pochi vantaggi, che avrebbe potuto ottenere sopra i suoi compagni, son cosa di nessuna considerazione, paragonati con la perplessità e la confusione universale, che è propria della natura umana. In generale, vi è un grado di dubbio, di cautela e di modestia, che dovrebbe, in tutte le specie di ricerca e di decisione, accompagnare sempre il ragionatore rigoroso.

Un'altra specie di scetticismo mitigato, che può esser di giovamento al genere umano, ed è il resultato naturale dei dubbii e degli scrupoli pirroniani, è la limitazione delle nostre ricerche a quei soggetti, che meglio si adattano alla ristretta capacità della intelligenza umana. L'immaginazione dell'uomo, naturalmente grandiosa, si compiace di tutto quel che è lontano e straordinario, e si svolge, senza controllo, nelle parti più distanti del tempo e dello spazio, a fine d'evitare gli oggetti che l'abitudine le ha resi troppo familiari. Ha buon discernimento chi osserva un metodo contrario, ed evitando tutte le ricerche distanti e alte, si limita alla vita quotidiana e a soggetti tali da cadere sotto la pratica e l'esperienza d'ogni giorno; lasciando i campi più sublimi agli abbellimenti dei poeti e degli oratori, o all'arte dei preti e dei politici. Per portarci a una deliberazione così salutare, nulla può essere più utile del convincerci una volta per sempre della forza del dubbio pirroniano, e dell'impossibilità che qualcosa di diverso dal forte potere dell'istinto possa liberarcene. Quelli che hanno inclinazione alla filosofia continueranno le loro ricerche, perchè riflettono che, oltre il piacere immediato che risulta da tali occupazioni, le decisioni filosofiche non sono altro che le riflessioni della vita comune, corrette e rese metodiche. Ma essi non saranno mai tentati di oltrepassare la vita comune, poichè riflettono alle imperfezioni di quelle facoltà che adoprano, al loro breve ámbito, e alle loro operazioni imprecise. Quando non possiamo dare una ragione soddisfacente del perchè crediamo, dopo cento esperienze, che una pietra cadrà o un fuoco brucerà; come potremmo mai restar soddisfatti di un preciso si-

stema che formiamo sull'origine dei mondi, e sullo stato della natura di eternità in eternità?

Questa ristretta delimitazione delle nostre ricerche è, in verità, sotto ogni rispetto, così ragionevole, che basta, per raccomandarcela, fare la più piccola ricerca intorno ai poteri naturali della mente umana e paragonarla con i suoi oggetti. Troveremo allora quali sono i campi adatti alla scienza e alla ricerca.

Mi sembra che l'unico oggetto delle scienze astratte o della dimostrazione sia la quantità e il numero, e che tutti i tentativi di estendere questa più perfetta specie di conoscenza oltre questi limiti, sono pura sofistica ed illusione. Mentre le parti componenti la quantità o il numero sono interamente simili, le loro relazioni diventano intricate ed imbrogliate; e nulla può essere più curioso e più utile del segnare, con una varietà di segni intermedii, la loro eguaglianza ed ineguaglianza attraverso le loro varie apparenze. Ma, poichè tutte le altre idee sono chiaramente distinte e differenti una dall'altra, noi non possiamo, anche con le maggiori ricerche, andare oltre l'osservazione di questa diversità e, con una riflessione molto seria, dichiarare che una cosa non è un'altra. Se vi è poi qualche difficoltà in queste decisioni, essa deriva interamente dal senso indeterminato delle parole, che viene corretto da definizioni più esatte. Che il quadrato dell'ipotenusa è eguale ai quadrati costruiti sui cateti, anche definendo esattamente i termini, non lo si potrebbe sapere, senza un séguito di ricerche e di ragionamenti. Ma, per convincerci di questa proposizione, che dove non c'è proprietà non vi può essere ingiustizia, basta definire i termini e spiegare che l'ingiustizia è una violazione di proprietà. Questa definizione non è, in verità, che una definizione più imperfetta. Ciò vale anche per tutti quei pretesi ragionamenti sillogistici, che si possono trovare in ogni altro ramo del sapere, salvo che nelle scienze della quantità e del numero; e si può sicuramente decidere che questi sono i veri e adatti oggetti della conoscenza e della dimostrazione. Tutte le altre ricerche

degli uomini considerano soltanto le questioni di fatto e di esistenza; e queste, evidentemente, non possono esser soggetto di dimostrazione. Qualunque cosa è, potrebbe non essere. Nessuna negazione di fatto coinvolge una negazione. La non esistenza di qualche essere, senza eccezione, è un'idea così chiara come la sua esistenza. La proposizione che afferma che esso non è [quantunque falsa, *Agg. Ed. F.*], non è meno concepibile e intelligibile di quella che afferma che esso è. Il caso è differente per le scienze propriamente dette. Ogni proposizione, che non sia vera, è in esse inintelligibile e confusa. Che la radice cubica di 64 è eguale alla metà di 10, è una proposizione falsa, e non può essere distintamente concepita. Ma anche se Cesare, o l'angelo Gabriele o un altro essere che non è mai esistito possono costituire proposizioni false, pure sono sempre concepibili perfettamente e non implicano nessuna contradizione. L'esistenza, quindi, di un essere può esser provata soltanto con argomenti tratti dalla sua causa e dal suo effetto; e questi argomenti sono fondati interamente sull'esperienza.

Se noi ragioniamo a priori, ogni cosa può apparire capace di produrre ogni cosa. Il cadere di una pietra potrebbe, per quel che ne sappiamo, spegnere il sole; o la volontà di un uomo dirigere i pianeti nello spazio. Soltanto l'esperienza ci insegna la natura e i legami della causa e dell'effetto, e ci rende capaci di inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro (1). Questo è il fondamento dei ragionamenti morali, che forma la parte maggiore della conoscenza umana ed è la sorgente di tutte le azioni e del contegno umano.

I ragionamenti morali riguardano o i fatti particolari o quelli generali. Tutte le decisioni della vita riguardano i

---

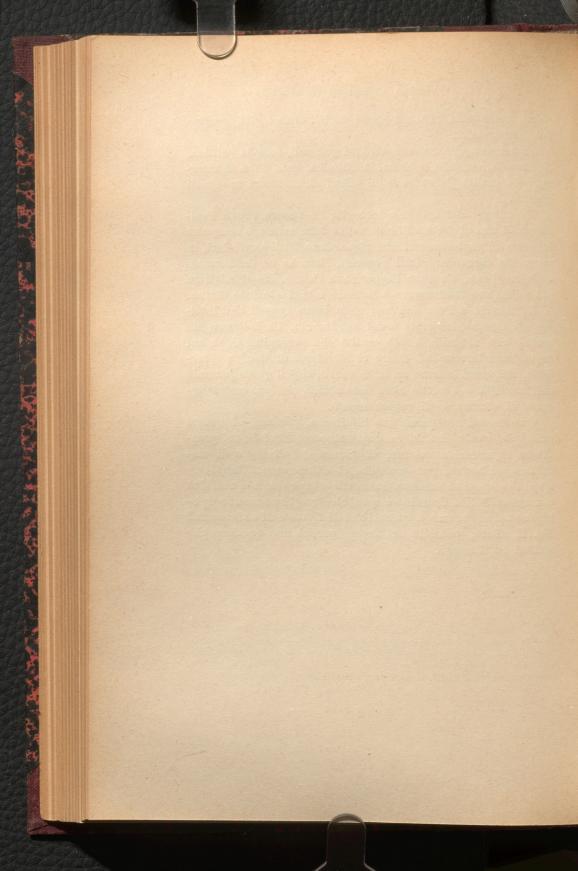
(1) Quell'empio principio della filosofia antica *Ex nihilo nihil fit*, per il quale era esclusa la creazione della materia, cessa di essere un principio, se si accetta la mia filosofia. Non soltanto la volontà dell'Essere supremo può crear la materia, ma, per quel che ne sappiamo a priori, la volontà di ogni altro essere, o quella qualsiasi causa che l'immaginazione più capricciosa può pensare, potrebbe crearla.

primi, come pure tutti gli studii storici, cronologici, geografici, astronomici.

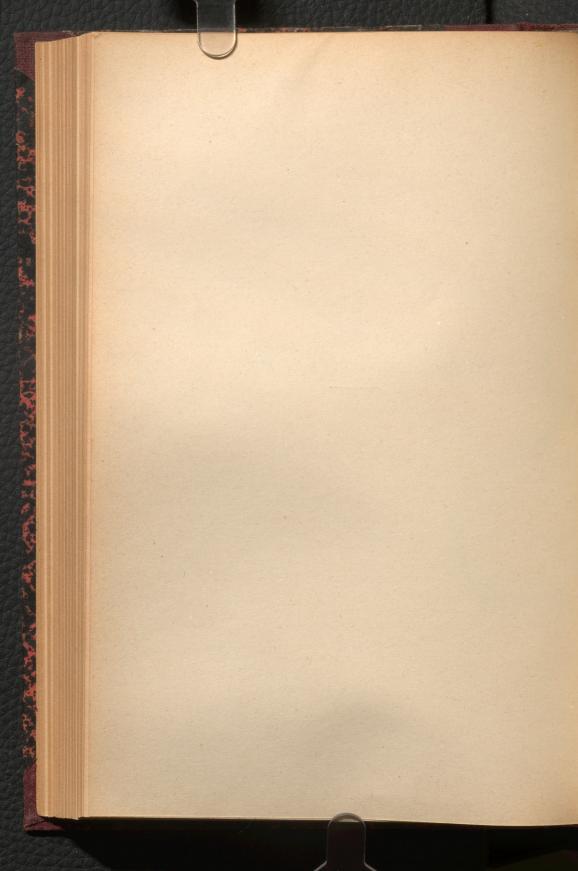
Le scienze, che trattano dei fatti generali, sono la politica, la filosofia naturale, la fisica, la chimica, ecc., dove si ricercano le qualità, le cause e gli effetti di un'intera specie di oggetti.

La scienza del divino o teologia, in quanto prova l'esistenza di una divinità e l'immortalità delle anime, è composta in parte di ragionamenti che riguardano fatti particolari, in parte che riguardano fatti generali. Essa ha un fondamento nella ragione, fin dove l'esperienza l'aiuta. Ma il migliore più solido suo fondamento è la fede e la rivelazione divina.

La morale e l'estetica non sono tanto oggetti dell'intelligenza quanto del gusto e del sentimento. La bellezza, sia morale che naturale, è più sentita che percepita. O, se noi ragioniamo intorno ad essa e ci sforziamo di fissarne il modello, noi consideriamo un fatto nuovo, cioè il gusto generale dell'umanità e qualche altro fatto simile, che può essere oggetto di ricerca e di ragionamento.

Quando noi scorriamo una biblioteca, persuasi di questo principio, quale distinzione dovremmo noi fare? Se noi prendiamo in mano un volume, di scienza del divino o di metafisica scolastica, per esempio, ci chiederemo: Contiene qualche ragionamento astratto rispetto a quantità o numeri? No. Contiene qualche ragionamento sperimentale intorno a questioni di fatto e di esistenza? No. E, allora, gettatelo nel fuoco; perchè non contiene che sofismi ed illusioni.

II

RICERCA

INTORNO AI PRINCIPII DELLA MORALE

SEZIONE I

Dei principii generali della Morale.

Le dispute con gli uomini che si ostinano pertinacemente nei loro principii sono più tediose di tutte le altre; salvo forse di quelle con persone [completamente in mala fede *Agg. Ed. M.*] che non credono realmente alle opinioni che difendono, ma si impegnano in una controversia per affettazione, per gusto di contradizione, per desiderio di mostrare spirito e invenzione maggiore degli altri uomini. Bisogna aspettarsi da queste due specie di uomini lo stesso cieco attaccamento ai loro argomenti; lo stesso disprezzo dei loro antagonisti; la stessa veemenza appassionata nell'inventare sofisticherie e falsità. E poichè il ragionamento non è la sorgente dalla quale il disputatore trae le sue opinioni, è vano aspettarsi che una logica che non parla agli affetti, lo possa mai spingere ad adottare dei principii più sani.

Quelli che hanno negato la realtà delle distinzioni morali possono essere classificati fra i disputatori in mala fede; nè è concepibile che qualche creatura umana possa mai credere sul serio che tutti i caratteri e le azioni debbano avere un egual diritto all'affetto e alla considerazione di ognuno. La differenza che la natura ha posto fra un uomo e l'altro è così ampia, e questa differenza è aumentata tanto di più con l'educazione, con l'esempio, con l'abitudine, che se ci si presentassero nello stesso momento gli estremi opposti, non v'è scetticismo così scrupoloso e forse neppure sicurezza così determinata, capaci di negare assolutamente ogni distinzione fra quelli. Per grande che possa essere l'insensibilità di un uomo, egli deve pur essere commosso dalle idee del giusto e dell'ingiusto; e per quanto si ostini nei suoi

pregiudizi, egli dovrà pure osservare che gli altri sono suscettibili di tali impressioni. L'unica via, quindi, per convertire un antagonista di questa specie, è di lasciarlo a se stesso. Poichè, trovando che nessuno si metterà in controversia con lui, molto probabilmente, per semplice noia, passerà dalla parte del senso comune e della ragione.

C'è una controversia, nata da poco, molto più degna di esame, intorno ai fondamenti generali della Morale; se essi, cioè, sian derivati dalla Ragione o dal Sentimento; se giungiamo alla loro conoscenza per via di un seguito d'argomenti e di induzioni, o per via di un sentimento immediato e di un fine senso interiore; se, come ogni legittimo giudizio di verità e falsità, devono essere gli stessi per ogni essere intelligente razionale, o se, come la percezione della bellezza e della bruttezza, devono essere fondati interamente sulla costituzione e sul temperamento particolare della specie umana.

Per quanto i filosofi antichi affermino spesso che la virtù non è altro che il conformarsi alla ragione, sembrano però in generale ritenere che le morali traggano la loro esistenza dal gusto e dal sentimento. D'altra parte i nostri ricercatori moderni, per quanto essi pure parlino assai della bellezza della virtù e della bruttezza del vizio, pure hanno tentato comunemente di render conto di queste distinzioni con ragionamenti metafisici e con deduzioni tratte dai principii più astratti della intelligenza. Una tale confusione regnava in questi soggetti, che, fra un sistema e l'altro e persino fra le singole parti di quasi ogni sistema individuale, dominava un'antitesi della massima importanza, e pure nessuno, fino a poco tempo addietro, se ne accorse mai. L'elegante [e sublime *Agg. Ed. G. K.*] Lord Shaftesbury [1], che per il primo dette occasione di notare questa distinzione, e che, in generale s'accordava con i principii degli antichi, non è, neppur lui, interamente libero dalla stessa confusione.

---

(1) Lord Shaftesbury, ossia Anthony Ashley Cooper (1671-1713); sua opera principale: *Characteristics of men, manners opinions ant times* (rappresenta l'illuminismo inglese).

Bisogna riconoscere che argomenti plausibili militano per i due partiti. Si può dire che le questioni morali sono discernibili con la pura ragione: e altrimenti donde sorgerebbero le molte dispute che dominano nella vita comune, come nella filosofia, rispetto a tali questioni; donde le lunghe serie di prove che si adducono da tutte e due le parti; donde le citazioni d'esempi, i riferimenti alle autorità, l'uso di analogie, la scoperta di errori, le inferenze tratte e le varie conclusioni accomodate ai loro principii? Si può discutere sulla verità, non sul gusto: quel che esiste nella natura delle cose è la misura del nostro giudizio, quello che si sente dentro di noi è la misura del nostro sentimento. Le proposizioni della geometria sono soggette a prova, e i sistemi della fisica a controversia; ma l'armonia del verso, la tenerezza della passione, il brillar dello spirito, devon dare un piacere immediato. Nessuno ragiona intorno alla bellezza di un altro; ma di frequente intorno alla giustizia e al torto delle sue azioni. In ogni processo il primo compito dell'imputato è di confutare i fatti e negare le azioni di cui è accusato; il secondo compito è di provare che se anche queste azioni fossero vere, potrebbero essere giustificate come innocenti e legali. Poichè il primo punto viene accertato manifestamente con deduzioni dell'intelletto, come potremmo supporre che per accertare l'altro si ricorra a un'altra facoltà?

Dall'altra parte, coloro che vorrebbero risolvere tutte le decisioni morali col sentimento potrebbero sforzarsi di mostrare che è impossibile per la ragione di trarre mai conclusioni di questo genere. È proprio della virtù di essere amabile, e del vizio d'essere odioso. Ciò forma la loro vera natura ed essenza. Ma la ragione o un'argomentazione può distribuire questi differenti epiteti a soggetti d'ogni specie, e pronunziare in anticipazione che questo produrrà amore, e quest'altro odio? E qual'altra ragione potremmo addurre per questi affetti, se non la costruzione e forma della mente umana, che è naturalmente adatta ad accoglierli?

Fine di tutte le speculazioni morali è di insegnarci il nostro dovere; e, per via di adatte rappresentazioni della

bruttezza del vizio e della bellezza della virtù, svegliare le abitudini corrispondenti, e spingerci a evitar le une e ad abbracciare le altre. Ma come mai ci si potrebbe aspettar questo atto dalle inferenze e dalle conclusioni dell'intelletto, che da sole non hanno alcun'influenza sugli effetti, e non sanno mettere in moto i poteri attivi degli uomini? Essi scopron delle verità: ma se le verità che essi scoprono sono indifferenti, e non svegliano desiderio o avversione, non possono avere alcuna influenza sulla condotta e sul portamento. Quel che è onorevole, quel che è bello, quel che è decoroso, quel che è nobile, quel che è generoso, si impadronisce del cuore e ci anima ad abbracciarlo e a difenderlo. Quel che è intelligibile, quel che è evidente, quel che è probabile, quel che è vero, dà soltanto il freddo assentimento dell'intelligenza: e col premiare una curiosità speculativa, pone fine alle nostre ricerche.

Spegnete tutti i sentimenti calorosi e le inclinazioni favorevoli alle virtù, ed ogni disgusto e avversione al vizio; rendete gli uomini totalmente indifferenti rispetto a queste distinzioni; e la morale cessa d'essere uno studio pratico, nè ha più alcuna tendenza a regolare le nostre vite ed azioni.

Questi argomenti delle due parti (e più ancora se ne potrebbero addurre) sono così plausibili, che mi sento disposto a sospettare, che essi potrebbero essere, tutti e due, solidi e soddisfacenti, e che la ragione come il sentimento partecipano a quasi tutte le nostre determinazioni e conclusioni morali. È probabile che la sentenza finale, che giudica amabili o odiosi, pregevoli o biasimevoli i caratteri e le azioni, quella che li segna col marchio d'infamia o di onore, li approva o li censura; quella che rende la moralità un principio attivo, e fa che la virtù sia la nostra felicità e il vizio la nostra miseria, è probabile, ripeto, che questa sentenza finale dipenda da qualche senso o sentimento interno, che la natura ha posto universalmente in tutta la specie. Poichè cos'altro potrebbe avere un'influenza di questa natura? Ma perchè un tal sentimento trovi la via preparata ed abbia un giusto discernimento del proprio oggetto, noi troviamo

che è spesso necessario che sia preceduto da un lungo ragionamento, che sian stabilite nette distinzioni, tratte giuste conclusioni, formati paragoni di cose distanti, esaminate complicate relazioni e determinati ed accertati fatti generali. Alcune specie di bellezza, particolarmente del genere naturale, non han che da mostrarsi per conquistare l'affetto e l'approvazione nostra; e quando manca loro questo effetto, nessun ragionamento è capace di raddrizzarne l'influenza o di adattarle meglio al nostro gusto e sentimento. Ma in molti ordini di bellezza, specialmente in quelli delle belle arti, occorre adoprar molto il ragionamento per arrivare al sentimento giusto; e un gusto falso può molto spesso esser corretto dall'argomento e dalla riflessione. Vi sono delle buone ragioni per concludere che la bellezza morale partecipa molto di queste ultime specie e domanda l'aiuto delle nostre facoltà intellettuali, se vuole avere un'influenza confacente alla natura umana.

Ma per quanto questa questione intorno ai principii generali della morale sia curiosa e importante, ci è inutile, per ora, occuparci più a lungo in siffatte ricerche. Poichè se saremo così fortunati, durante questa ricerca, da scoprire la vera origine della morale, sarà facile vedere fino a qual punto il sentimento o la ragione entrino in tutte le determinazioni di questa specie [1].

A fine di raggiungere questo proposito noi ci sforzeremo di seguire un metodo molto semplice: analizzeremo quella complicazione di qualità mentali che forma ciò che, nella vita comune, chiamiamo Valore Personale; noi consideremo ogni qualità dello spirito che rende un uomo oggetto di stima ed affetto, o di odio e disprezzo; ogni abitudine, o sentimento, o facoltà che se attribuita a una persona, implica biasimo o lode, e può far parte di un panegirico o di una satira del suo carattere e delle sue maniere. La pronta sensibilità che rispetto a questo punto è così universale nel

---

(1) Vedi Appendice I: Intorno al sentimento morale.

genere umano, dà a un filosofo sufficiente sicurezza di non essere tratto troppo in errore nel formarne il catalogo, e di non correr qualche pericolo di disporre male gli oggetti del suo studio. Gli basta di entrar nel suo cuore per un momento e considerare se desidera o no che gli sia attribuita questa o quella qualità, e se una tale o tal'altra accusa proverrebbe da un amico o da un nemico. La stessa natura del linguaggio ci è guida presso che infallibile nel formare un giudizio di questa natura; e siccome ogni lingua possiede una serie di parole che son intese avere senso favorevole e un'altra averne uno cattivo, basta la menoma conoscenza della lingua per farci da guida, senza nessun ragionamento, nel radunare e disporre le qualità stimabili o biasimevoli degli uomini. L'unico oggetto del ragionamento è di scoprire le circostanze d'ambo i lati che sono comuni a queste qualità; di osservare quel particolare nel quale le qualità stimabili da una parte e le biasimevoli dall'altra si accordano; e quindi di giungere al fondamento dell'etica, e trovare quei principii universali dai quali deriva in fondo ogni censura e ogni approvazione [1]. Siccome questa è una questione di fatto e non di scienza astratta, noi possiamo aspettarci di riescire soltanto col seguire il metodo sperimentale, e col dedurre le massime generali dal paragone di casi particolari. L'altro metodo scientifico, col quale prima vien stabilito un principio generale astratto e quindi diramato in una varietà di inferenze e conclusioni, può esser più perfetto in sè, ma è

---

(1) Tuttavia non ci sarà possibile, prima che questa controversia sia pienamente decisa, di procedere con quell'accuratezza che è richiesta dalle scienze: cominciando da definizioni esatte del vizio e della virtù che sono gli oggetti della nostra presente ricerca. Ma seguiremo una via che sarà soddisfacente. Considereremo la questione come una cosa sperimentale. Noi chiameremo virtuosa *ogni qualità o atto mentale che incontra la generale approvazione dell'umanità*: e chiameremo viziosa *ogni qualità che è oggetto di un biasimo o censura generale*. Noi ci sforzeremo di radunare queste qualità; e dopo aver esaminato, da tutte e due le parti, le varie circostanze in cui esse si accordano, è sperabile che potremo, almeno, raggiungere i fondamenti dell'etica, e trovare quei principii universali dai quali deriva in fondo ogni biasimo o approvazione morale. [Nelle Ed. G-N, questo brano sostituisce il testo cominciando dal capoverso " A fine . . . . . .]

meno adatto alle imperfezioni nella natura umana ed è una sorgente abituale di illusione e di errore in questo come in altri soggetti. Gli uomini ora sono guariti dalla loro passione per le ipotesi e per i sistemi nella filosofia naturale e non ascoltano altri argomenti che quelli derivati dall'esperienza. Ed è ben tempo che tentino un'eguale riforma in tutte le disquisizioni morali; rigettino ogni sistema di etica, per quanto sottile e ingegnoso, che non sia fondato sul fatto e sull'osservazione.

[Cominceremo la nostra ricerca su tal punto considerando le virtù sociali, la benevolenza e la giustizia. La spiegazione delle quali probabilmente ci aprirà la via per la quale ci si potrà renderci ragione delle altre *Agg. Ed. O*].

SEZIONE II

Della Benevolenza [1].

PARTE I.

Si stimerà forse una fatica superflua tentar di provare che gli affetti benevoli e teneri sono stimabili; e che dovunque si mostrano si cattivano l'approvazione e l'affezione degli uomini [2]. Gli epiteti di socievole, benigno, umano, riconoscente, grato, amichevole, generoso, benefico, e i loro equivalenti, sono noti in tutte le lingue ed esprimono universalmente i più grandi meriti che la natura umana possa mai raggiungere. Allorchè queste simpatiche qualità sono accompagnate dalla nascita, dal potere e da abilità straordinarie, e si manifestano col buon governo o con l'utile istruzione del genere umano, sembrano persino sollevare i loro possessori sopra il livello della natura umana e ravvicinarli in certo modo alla divinità. Un'abilità straordinaria, un coraggio indomato, un buon successo: queste qualità possono soltanto esporre un eroe o un politico all'invidia o alla malevolenza pubblica. Ma allorchè vi sono aggiunte le lodi di umanità e beneficenza, allorchè sono citati casi di indulgenza, di tenerezza o di amicizia; la stessa invidia si fa silenziosa o si unisce alla voce generale d'approvazione e di applauso.

---

(1) Dall'edizione G alla Q alcuni paragrafi precedevano che nelle altre, e in questa edizione, si trovano nella Appendice II: *Dell'amor proprio.* Si capisce che allora la parte I di questa sezione diventava II, e la II diventava III.

(2) Sono *virtuose* e si cattivano... [*Ed. G-N.*].

Quando Pericle, il grande uomo di stato e generale di Atene, era sul letto di morte, gli amici che lo circondavano, credendolo fuori dei sensi, cominciarono a ricordare le sue grandi qualità e successi, le sue conquiste e le sue vittorie, l'inabituale lunghezza della sua amministrazione, e i suoi nove trionfi riportati sopra i nemici della repubblica. Voi dimenticate, gridò l'eroe che aveva tutto udito, voi dimenticate la massima delle mie lodi, mentre vi dilungate tanto in questi volgari pregi, nei quali la fortuna ebbe una parte principale. Voi non avete osservato che nessun cittadino ha mai finora vestito a lutto per causa mia (1).

In uomini di capacità e doti più ordinarie, le virtù sociali diventano, se è possibile, ancor più necessarie; non essendovi nulla d'eminente, in questo caso, che ricompensi della mancanza di quelle, e preservi la persona dal nostro odio più severo, oltre che dal nostro disprezzo. Dice Cicerone che una grande ambizione e un forte coraggio possono, in un carattere imperfetto, degenerare in ferocia turbolenta. Per tali caratteri devono esser prese in considerazione sopratutto le virtù più sociali e delicate che son sempre buone ed amabili (2).

Il giovamento principale che Giovenale scopre nelle estese capacità della specie umana è quello di rendere la nostra benevolenza ancora più estesa, e di dare a noi più favorevoli occasioni di spargere la nostra influenza benefica più di quel che non sia permesso alle creature inferiori (3). Bisogna confessare in verità, che soltanto col fare bene un uomo può veramente godere i vantaggi dell'essere eminente. La sua posizione elevata, di per sè sola, non fa che esporlo di più al pericolo e alla tempesta. La sua sola prerogativa è di offrire un rifugio agli inferiori, che si riposano sotto la sua protezione e difesa.

---

(1) Plut. in *Vita di Pericle*, 38.
(2) Cicerone, *De Officiis*, lib. I.
(3) *Satire*, XV, 139 seg.

Ma io dimentico che non è compito mio in questo momento raccomandare la generosità e la benevolenza, o dipingere, con i loro veri colori, tutte le grazie genuine delle virtù sociali. Queste, in verità, attirano sufficientemente ogni cuore; ed è difficile trattenersi da qualche slancio di panegirico, come spesso avviene nel discorso o nel ragionamento. Ma avendo noi per oggetto qui piuttosto la parte speculativa che la pratica della morale, sarà sufficiente notare, (e mi verrà, credo, facilmente concesso) che nessuna qualità si merita più il ben volere e l'approvazione del genere umano, della benevolenza e dell'umanità, dell'amicizia e della gratitudine, degli affetti naturali e dello spirito sociale, o di qualunque cosa sorga da una tenera simpatia per gli altri, e da un generoso interesse per la nostra stirpe e specie. Tali qualità, dovunque si mostrano, sembrano trasfondersi da se stesse, in certo modo, in chiunque le conosca, e svegliare, in proprio favore, quegli stessi sentimenti simpatici e affettuosi, che esercitano tutt'intorno a loro.

PARTE II. (1)

Noi possiamo osservare che nel far le lodi di qualche persona benefica e umana, v'è una circostanza che non manca mai d'esser fortemente accentuata, cioè, la felicità e la soddisfazione derivata dalla società per la sua azione e i suoi buoni offici. Diciamo difatti che ai genitori essa si affeziona più per il suo attaccamento pio e per le sue cure ossequiose, che per i legami naturali. I suoi figli non ne sentono l'autorità altro che quando l'adopera per il loro giovamento. Essa consolida i legami dell'amore con la beneficenza e l'amicizia. E i legami di questa, con un'amorevole cura d'ogni occasione di giovare, si avvicinano a quelli dell'amore e della simpatia. I suoi domestici e i suoi dipendenti trovano in lei un sicuro aiuto; e non temono il potere della fortuna se non

---

(1) Ed. G. Q., parte III.

in quanto può colpirla. L'affamato riceve cibo da lei, il nudo le vesti, l'ignorante e l'infingardo l'istruzione e l'attività. Come il sole, ministro inferiore della provvidenza, essa conforta, rinvigorisce, e sostenta il mondo che la circonda.

Se poi si limita alla vita privata, la sfera della sua attività è più ristretta; ma la sua influenza è sempre benigna e gentile. E appena raggiunge una posizione più elevata, il genere umano e la posterità raccolgono il frutto delle sue fatiche.

Siccome questi metodi di lode sono sempre adoperati allorchè vogliamo inspirare stima per qualcheduno, non se ne potrebbe concludere che l'Utilità che risulta dalle virtù sociali forma almeno una parte del loro merito, ed è una sorgente di quell'approvazione e di quel rispetto che universalmente gli viene tributato?

Perfino quando raccomandiamo un animale o una pianta come utile e benefico, noi lo applaudiamo e lo raccomandiamo in modo adatto alla sua natura. Così, dall'altra parte, il riflettere sulla funesta influenza di certi esseri inferiori ci inspira sempre sentimenti di avversione. L'occhio si compiace della vista dei campi di grano e delle vigne cariche, dei cavalli e dei greggi che pascolano, ma fugge la vista dei roveti e degli spini, ricetto di lupi e di serpenti.

Una macchina, un mobile, un vestito, una casa bene accomodata per l'uso e la comodità sono perciò belli e considerati con piacere e con approvazione. Un occhio sperimentato è sensibile a molte perfezioni, che sfuggono a persone ignoranti e male istruite.

Ci può esser qualche cosa di più convincente in lode d'una professione, come quella del mercante o del manifattore, che l'osservare i giovamenti che procura alla società? e un monaco o un inquisitore non sono arrabbiati allorchè trattiamo il loro ordine come inutile o dannoso al genero umano?

Lo storico esulta nel far pompa dei benefici che risultano dai suoi lavori. Lo scrittore di romanzi attenua o nega le cattive conseguenze attribuite al suo genere di letteratura.

In generale, quale lode è implicata nel semplice epiteto di utile, e qual rimprovero nella parola contraria!

I vostri Dei, dice Cicerone discutendo con gli Epicurei, non possono aver diritto a qualsiasi culto o adorazione, anche se li supponeste dotati di tutte le possibili perfezioni. Essi sono assolutamente inutili ed inattivi. Perfino gli Egiziani, che voi ponete tanto in ridicolo, non consacrarono mai alcun animale se non fondandosi sulla sua utilità (1).

Gli scettici asseriscono, (2) per quanto assurdamente, che l'origine di ogni culto religioso derivò dall' utilità di oggetti inanimati per la vita e per il benessere del genere umano, come il sole e la luna. Questa pure è la ragione che comunemente danno alcuni storici della deificazione di eroi e legislatori eminenti (3).

Piantare un albero, coltivare un campo e dar vita a figli: sono atti meritori secondo la religione di Zoroastro.

In tutte le determinazioni della morale si ha sempre in vista questa circostanza della pubblica utilità: e dovunque sorga una disputa, sia nella filosofia che nella vita comune, intorno ai confini del dovere, la questione non può in nessun modo essere decisa con maggiore certezza, che con l'accertarsi che pesano da una parte i veri interessi del genere umano. Se si trova che abbia prevalso qualche falsa opinione, per causa delle apparenze, appena ulteriori esperienze e ragionamenti più sodi ci abbian dato una nozione più esatta delle cose umane, noi ritrattiamo la nostra prima sentenza e accordiamo in nuova guisa i limiti del bene e del male morale.

Dare elemosine ai mendicanti soliti è naturalmente lodato, perchè sembra dar sollievo agli indigenti e ai miseri; ma allorchè osserviamo quale incoraggiamento ne sorga all'oziosità e alla dissolutezza, noi consideriamo quella specie di carità piuttosto come una debolezza che come una virtù.

Nei tempi antichi fu molto stimato il tirannicidio, ovvero l'uccisione di principi usurpatori e oppressivi, perchè non solo liberava il genere umano da molti di questi mostri,

---

(1) *De Nat. Deor.*, I, 36.
(2) Sext. Emp. *adversus Math.* IX, 394, 18.
(3) Diod. Sic. *passim.*

ma sembrava tenere in timore gli altri che non si potevano raggiungere col pugnale o col veleno. Ma la storia e l'esperienza avendoci di poi convinti che un tal metodo non faceva che accrescere il sospetto e la crudeltà dei principi, un Timoleone e un Bruto, per quanto trattati con indulgenza a causa dei pregiudizi dei loro tempi, sono ora considerati come modelli poco adatti ad essere imitati.

La liberalità dei principi è considerata come un segno di beneficenza: ma quando avviene che il pane quotidiano degli onesti e degli attivi sia per essa spesso convertito in squisite ghiottonerie per i pigri e per i prodighi, noi subito ritiriamo le lodi troppo affrettate. Il rammarico di un principe che aveva perduto una giornata era nobile e generoso; ma se egli avesse inteso di spenderla in atti di generosità verso i suoi avidi cortigiani, avrebbe fatto meglio a perderla che a impiegarla così male.

Il lusso, o un raffinamento nei piaceri e nelle abitudini della vita, è stato supposto per molto tempo esser la sorgente di ogni corruzione nel governo, e la causa immediata di rivolte, sedizioni, guerre civili e della perdita totale della libertà. Perciò veniva considerato universalmente come un vizio ed era oggetto di declamazione per tutti i satirici e i moralisti severi. Quelli che provano o tentano di provare che tali raffinamenti tendono piuttosto ad accrescere l'attività, la civiltà e le arti, dànno una nuova regola ai nostri sentimenti sia morali che politici, e rappresentano come lodevole o innocente quello che prima era stato considerato come pernicioso e biasimevole.

Tutto considerato sembra innegabile che nulla dà più merito a qualche creatura umana del sentimento di benevolenza elevato a un grado eminente; e che una parte, almeno, dei suoi meriti sorge dalla sua tendenza a promuovere gli interessi della nostra specie e a render felice la società umana. Noi dirigiamo i nostri sguardi alle conseguenze salutari di un tale carattere e di una tale disposizione; e chiunque abbia un'influenza così benigna e dia aiuto a un fine così desiderabile, è considerato con soddisfazione e piacere. Noi non

pensiamo mai alle virtù sociali senza pensare insieme alle loro tendenze benefiche, nè ci paiono mai sterili ed infruttifere. La felicità del genere umano, l'ordine sociale, l'armonia familiare, il reciproco aiuto degli amici, sono sempre considerati come il resultato del loro benigno dominio sopra il cuore dell'uomo.

Quanto considerevole sia la parte del valore che dobbiamo ascrivere alla loro utilità, apparirà meglio da future ricerche; (1) ed insieme si mostrerà la ragione per cui questa circostanza ha un tale potere sopra la nostra stima e approvazione (2).

---

(1) Sez. 3ª e 4ª Della Giustizia; e: Della Società politica.
(2) Sez. 5ª Perchè piace l'utilità.

SEZIONE III.

Della Giustizia.

PARTE I.

Sarebbe una impresa superflua provare che la giustizia è utile alla società e che, per conseguenza, almeno una parte del suo valore deve derivare da tale considerazione. Ma che l'utilità pubblica sia la sola origine della giustizia e che il riflettere alle conseguenze benefiche di questa virtù sia il solo fondamento del suo valore, è una proposizione, che, per esser più curiosa ed importante, servirà meglio al nostro esame e alla nostra ricerca.

Supponiamo che la natura abbia donato alla razza umana tale prodiga abbondanza di tutte le comodità esterne, che, senza alcuna preoccupazione o fatica da parte nostra, senza alcuna incertezza dell'esito, ogni individuo si trovi interamente provvisto di tutto quello che i suoi più voraci appetiti possan desiderare o le più splendide immaginazioni desiderare e augurare. Noi supporremo che la sua bellezza naturale sorpassi tutti gli ornamenti artificiali; che la clemenza perpetua delle stagioni renda inutili i vestiti e i rifugi; che le erbe selvagge producano il cibo più squisito; che le limpide fontane diano la più ricca bevanda. Non c'è bisogno di occupazioni faticose, di nessuna agricoltura, di nessuna navigazione. La sua sola occupazione sarà suonare, poetare e contemplare; il suo unico divertimento la conversazione, la gioia e l'amicizia.

Sembra evidente che in uno stato così felice crescerebbe ogni altra virtù, e diventerebbe dieci volte più florida; ma della cauta e gelosa virtù della giustizia non si sognerebbe

neppure. A qual fine fare una partizione di beni, in un posto dove tutti avessero più del sufficiente? Perchè far sorger la proprietà là dove non è possibile alcuna offesa? Perchè chiamar questo oggetto mio, quando, se fosse preso da un altro, non avrei che stendere il braccio per provvedermi di un oggetto dello stesso valore? La giustizia, essendo in tal caso completamente inutile, sarebbe un'oziosa cerimonia, e non potrebbe mai prendere posto nel catalogo delle virtù.

Noi vediamo che, anche nelle presenti condizioni d'indigenza del genere umano, dovunque la natura concede un bene con abbondanza illimitata, questo bene è lasciato sempre in possesso comune di tutta la razza umana e non si parla di diritto e di proprietà e di divisione. Non si pretende che l'aria e l'acqua, per quanto elementi necessarissimi, diventino proprietà individuale; e nessuno commette ingiustizia per l'uso e il godimento più prodigo di questi doni. Nello stesso modo viene considerata la terra in contrade fertili, estese e poco abitate. E su nessun argomento tanto insistono quelli che difendono la libertà del mare, quanto su l'inesauribile uso di questo per la navigazione. E se egualmente inesauribili fossero i vantaggi procurati dalla navigazione, questi ragionatori non avrebbero mai avuto nessun avversario da confutare; nè sarebbe stata avanzata alcuna pretesa a un separato ed esclusivo dominio sull'oceano.

In qualche paese, in certi periodi, può accadere che sia stabilito un diritto di proprietà sull'acqua e non sulla terra [1]; se l'ultima è in quantità maggiore di quella che può essere usata dagli abitanti, e la prima si trovi soltanto con difficoltà e in piccolissima quantità.

Inoltre, supponendo che, per quanto le necessità della razza umana continuino ad esser le stesse del presente, pure lo spirito sia in tal modo allargato e colmo di amicizia e di generosità, che ogni uomo provi la massima tenerezza

---

(1) *Genesi*, cap. XIII e XXI.

per ogni altro uomo e non si preoccupi del proprio interesse più che di quello del vicino; pare evidente che l'utilità della giustizia sarebbe sospesa da una benevolenza siffattamente estesa, nè si penserebbe mai alle divisioni e alle barriere della proprietà e dell'obbligazione. Perchè dovrei io obbligare un altro, con una promessa o con un atto notarile, a rendermi qualche servizio, allorchè so che egli è già pronto, per una fortissima inclinazione, a procurare la mia felicità e a compiere di sua volontà i servizii che io potessi desiderare? Tolto il caso che dal benefizio fattomi egli riceva un danno maggiore; poichè allora egli saprebbe bene che, per la mia amicizia e umanità innata, sarei il primo a oppormi alla sua imprudente generosità. Perchè porre dei segni di confine fra il campo del mio vicino e il mio, quando il mio cuore non ha fatto nessuna divisione fra i nostri interessi e spartisce i dolori e le gioie con la stessa forza e vivacità come se quelli fossero miei fin dall'origine? Data questa supposizione, ogni uomo, essendo un secondo se stesso di ogni altro, affiderebbe tutti i suoi interessi alla discrezione di ogni uomo; senza gelosia, senza divisione, senza distinzione. E tutta la razza umana formerebbe una sola famiglia: nella quale tutto sarebbe in comune e verrebbe usato liberamente senza riguardo alla proprietà; e pure con cautela, considerando tutte le necessità di ogni individuo, come se fossero in gioco i nostri stessi interessi.

Nelle presenti condizioni del cuore umano, sarebbe forse difficile trovare casi completi di tali affezioni ampliate; ma tuttavia potremo osservare che il caso delle famiglie vi si avvicina, e che quanto più è forte la reciproca benevolenza fra gli individui, tanto vi si approssima, fino al punto che ogni distinzione di proprietà sia in gran parte perduta e confusa fra loro. Fra le persone maritate il legame d'amicizia è presupposto così forte dalle leggi da abolire ogni divisione di proprietà ed ha spesso, in realtà, la forza che gli viene attribuita. Ed è osservabile che, durante l'ardore di giovani entusiasmi, quando ogni principio vien portato alle conseguenze sue più stravaganti, si è tentata spesso la co-

munione dei beni, e soltanto l'esperienza dei suoi inconvenienti per l'egoismo rinascente o nascosto dell'uomo, ha potuto fare adottare di nuovo ai fanatici imprudenti le idee della giustizia e della proprietà privata. Tanto è vero che questa virtù trae la sua esistenza interamente dall'uso necessario che l'uomo ne fa nei suoi rapporti sociali.

Per rendere più evidente questa verità, rovesciamo le precedenti supposizioni, e, ponendo ogni cosa nel caso dell'estremo opposto, consideriamo quale sarebbe l'effetto di questa nuova posizione. Supponiamo che una società cada in una tale mancanza di tutte le cose più comunemente necessarie, che la frugalità e la fatica, per grandi che sieno, non permettano ai più di non perire, e tutti per l'estrema miseria. Io credo che si concederà facilmente che le rigide leggi della giustizia sarebbero sospese in una tale urgente circostanza, e cederebbero ai più forti motivi della necessità e dell'auto-conservazione. È forse un delitto prendere, dopo il naufragio di una nave, qualunque mezzo o strumento di salvezza cápiti sotto mano, senza pensiero delle precedenti limitazioni della proprietà? O se una città assediata stesse soffrendo la fame, potremmo immaginarci che uomini che vedessero un mezzo di salvezza preferirebbero perder la vita per scrupoloso riguardo a quello che, in altre circostanze, sarebbe una regola di equità e di giustizia? L'utilità e il fine di questa virtù è di procurare la felicità e la sicurezza col conservare l'ordine nella società; ma, dove per un'estrema necessità la società è prossima a perire, non v'è da temere che la violenza e l'ingiustizia facciano un male maggiore; ed ogni uomo deve allora provvedere da solo con tutti i mezzi che la prudenza può dettare o l'umanità permettere. Il popolo, anche in necessità meno urgenti, apre i granai senza il permesso dei proprietarii; supponendo giustamente che l'autorità del magistrato possa estendersi fin lì ed accordarsi con l'equità. Ma, quando si radunasse una quantità di uomini senza legame di legge o di giurisdizione civile, una eguale ripartizione di pane in una carestia potrebbe esser considerata come delittuosa od offensiva, anche se compiuta colla forza e persino con la violenza?

Supponete egualmente che una persona virtuosa dovesse cascare in mezzo a una società di bricconi lungi dalla protezione delle leggi e del governo, quale condotta dovrebbe tenere in una tale triste situazione? Essa vede la vittoria della rapacità e un tal dispregio per l'equità e per l'ordine, una tale stupida cecità per le conseguenze future, da doverne nascere immediatamente le conclusioni più tragiche per i più e terminare nella distruzione della società per gli altri. Intanto quella persona non avrà altro rimedio che armarsi, senza curarsi a chi appartenga lo scudo o la spada che afferra; provvedersi di tutti i mezzi di difesa e di sicurezza; e quanto alla giustizia, non essendo questa di alcuna utilità per la sua e l'altrui salvezza, dovrà consultare ciò che le detterà soltanto la propria conservazione, senza pensare più a quelli che meritano la sua cura e la sua attenzione.

Quando qualcuno, anche nella società politica, si mostra nocivo al pubblico per i suoi delitti, vien punito nella persona e nei beni dalle leggi; cioè le regole ordinarie della giustizia vengono sospese per un momento rispetto a lui, e diventa cosa equa infliggergli, per il benefizio della società, ciò che altrimenti egli non soffrirebbe che con torto e offesa.

Che cos'è la rabbia e la violenza della guerra pubblica se non una sospensione della giustizia fra le parti belligeranti, le quali si avvedono che questa virtù, in quel momento, non è più per loro di alcun giovamento od utilità? Le leggi della guerra, che succedono a quelle della equità e della giustizia, sono regole calcolate per il giovamento e per l'utilità di quello stato particolare nel quale sono posti allora gli uomini. E se una nazione civile fosse alle prese con dei barbari, che non osservassero regole di guerra, la prima dovrebbe sospendere l'osservanza di queste, che non servirebbero a nessun fine; e dovrebbe rendere ogni scontro e mossa guerresca più sanguinosa e perniciosa che fosse possibile ai primi aggressori.

Così le regole dell'equità o giustizia dipendono interamente dallo stato e dalla condizione particolare nella quale

sono posti gli uomini e debbono la loro origine e esistenza a quella utilità che resulta al pubblico dalla loro stretta e regolare osservanza. Rovesciate la condizione dell'uomo per qualche circostanza considerevole, producete un'abbondanza o una penuria estrema, ponete nel cuore umano una perfetta moderazione o umanità oppure una perfetta rapacità e malizia; col rendere la giustizia totalmente inutile voi distruggete la sua essenza e sospendete ogni sua forza d'obbligazione nella umanità.

La situazione comune della società è una via di mezzo fra questi due estremi. Noi siamo naturalmente parziali con noi stessi e con i nostri amici; ma riesciamo ad imparare che una più equa condotta porta giovamento. Pochi sono i doni datici con mano aperta e liberale dalla natura; ma per mezzo dell'arte, del lavoro e della diligenza, li possiamo estrarre in gran numero. Di qui le idee di proprietà diventano necessarie in tutte le società civili: di qui deriva l'utilità della giustizia per il pubblico: e di qui soltanto sorge il suo merito e la sua forza d'obbligazione morale.

Queste conclusioni sono così naturali ed ovvie, che non sono sfuggite nemmeno ai poeti, nelle loro descrizioni della felicità, durante l'età dell'oro e il regno di Saturno. Se accettiamo queste piacevoli finzioni, le stagioni erano, in quel primo periodo della natura, così temperate, che gli uomini non avevan nessuna necessità di ripararsi con abiti e case contro la violenza del freddo e del caldo: i fiumi scorrevano pieni di vino e di latte, le quercie fornivano miele e la natura produceva spontaneamente le più grandi ghiottonerie. I vantaggi di quella felice età non si limitavano a ciò. Non soltanto le tempeste erano bandite dalla natura, ma eran sconosciute anche quelle tempeste del cuore umano che sono ora causa di tanto disordine e generano sì grande confusione. Non si era mai sentito parlare dell'avarizia, dell'ambizione, della crudeltà, dell'egoismo; e lo spirito umano non conosceva se non gli affetti cordiali, la pietà e la simpatia. Eran bandite dalla felice razza dei mortali persino le puntigliose distinzioni del mio e del tuo, e avevan portato via

con loro la stessa nozione di proprietà e di obbligo, di giustizia e di ingiustizia.

Questa finzione poetica di una età dell'oro fa tutt'uno, sotto certi rispetti, con la finzione filosofica dello Stato di natura; soltanto che mentre la prima è dipinta come la condizione più piacevole e pacifica che sia possibile immaginare, l'altra è dipinta come uno stato di guerra e violenza reciproca, unita alla penuria più estrema. Ci si dice che gli uomini, nella loro prima origine, eran così sottoposti all'ignoranza e alla loro natura selvaggia, che non potevano avere fra loro reciproca confidenza, ma ognuno doveva far conto su se stesso e sulla propria forza od astuzia per proteggersi ed esser sicuro. Non si parlava di legge, non si conoscevan regole di giustizia, non si aveva riguardo a distinzioni di proprietà: la forza era l'unica misura del diritto, e una guerra perpetua di tutti contro tutti era il risultato dell'indomito egoismo e della barbarie dell'uomo (1).

Si può a buon diritto dubitare se una tale condizione della natura umana potrebbe esistere, o, dato che esistesse, se po-

(1) Questa finzione di uno stato di natura come stato di guerra non fu proposta, come comunemente si crede, da Hobbes per la prima volta. Platone si sforza di confutare un'ipotesi che le è molto simile nel 2°, 3° e 4° libro della Repubblica. Cicerone invece la suppone cosa certa e universalmente riconosciuta nel passaggio seguente: Quis enim vestrum, judices, ignorat, ita naturam rerum tulisse, ut quodam tempore homines, nondum neque naturali, neque civili jure descripto, fusi per agros, ac dispersi vagarentur tantumque haberent quantum manu ac viribus, per caedem ac vulnera, aut eripere aut retinere potuissent? Qui igitur primi virtute et consilio proestanti extiterunt, ii perspecto genere humanae docilitatis atque ingenii, dissipatos, unum in locum congregarunt, eosque ex feritate illa ad justitiam ac mansuetudinem transduxerunt. Tum res ad communem utilitatem, quas publicas appellamus, tum conventicula hominum, quae postea civitates nominatae sunt, tum domicilia conjuncta, quas urbes dicamus, invento et divino et humano jure, moenibus sepserunt. Atque inter hanc vitam, perpolitam humanitate, et illam immanem, nihil tam interest quam Jus atque Vis. Horum utro uti nolimus, altero est utendum. Vim volumus estingui? Jus valeat necesse est, id est, judicia, quibus omne jus continetur. Judicia displicent aut nulla sunt? Vis dominetur necesse est. Haec vident omnes. » (*Pro Sext.*, I, 42). [Questa è l'unica autorità che citi per questi ragionamenti, non volendo imitare in ciò l'esempio di Puffendorf nè quel di Grozio, che pensano che un verso di Ovidio, di Plauto o di Petronio sia una garanzia necessaria d'ogni verità morale; o l'esempio del signor Woolaston, che ricorre costantemente agli autori ebraici e arabici per lo stesso fine. *Agg. Ed. G. N.*].

trebbe durare tanto da meritarsi il nome di stato. Gli uomini sono, per lo meno, necessariamente nati in una famiglia-società; e i loro genitori li educano con qualche regola di condotta e di portamento. Ma bisogna però ammettere che, se un tale stato di reciproca guerra e violenza fosse mai reale, ne resulterebbe l'infallibile e necessaria conseguenza dell'abolizione di tutte le leggi di giustizia per la loro assoluta inutilità.

Più noi variamo i punti di vista, dai quali consideriamo la vita umana, e più nuova ed inabituale è la luce nella quale li studiamo, tanto più ci convinciamo che l'origine che abbiamo attribuito alla virtù della giustizia è reale e soddisfacente.

Se ci fosse una specie di creature mescolate con gli uomini, le quali, per quanto razionali, avessero tanto meno forza di corpo e di mente da esser incapaci d'ogni resistenza, o non potessero mai, anche in seguito a una gravissima provocazione, farci sentire gli effetti del loro risentimento; io penso che ne sorgerebbe per necessaria conseguenza, che saremmo costretti, per le leggi dell'umanità, a trattar gentilmente con queste creature. Ma non avremmo, a parlare propriamente, alcun obbligo di giustizia verso loro, nè esse avrebbero alcun diritto o proprietà che non dipendesse da noi padroni arbitrari. Le nostre relazioni con loro non potrebbero esser chiamate società, la quale suppone un grado di eguaglianza; ma ci sarebbe un comando assoluto da una parte, e dall'altra un'obbedienza servile. Essi dovrebbero consegnare immediatamente qualunque cosa noi desiderassimo; e il nostro permesso sarebbe l'unica garanzia per la quale terrebbero le loro proprietà; la nostra compassione e gentilezza sarebbero l'unica limitazione alla quale essi potrebbero curvare la nostra volontà senza legge; e siccome non resulterebbe mai alcun inconveniente dall'esercizio di un potere così saldamente stabilito nella natura, i freni della giustizia e della proprietà, essendo assolutamente inutili, non avrebbero nessun posto in una unione così ineguale.

Questa è, senz'altro, la situazione degli uomini rispetto agli animali; e quanto a questi possa attribuirsi la ragione,

lo lascio determinare ad altri. La grande superiorità degli Europei inciviliti sopra gli Indiani barbari, ci tentò e ci fece immaginare che eravamo verso loro nella stessa posizione, e ci fece così gettar via tutti i freni della giustizia e persino della umanità nelle nostre relazioni con loro. In molti popoli le persone di sesso femminile son ridotte a uno stato simile alla schiavitù, e non possono nulla possedere, in opposizione ai loro padroni maschi. Ma per quanto i maschi, se uniti, abbiano in tutti i paesi la forza corporea sufficiente per mantenere questa severa tirannia; pure sono tali le seduzioni, la finezza e l'incanto delle loro belle compagne, che le donne riescon d'ordinario a rompere il legame e a dividere con l'altro sesso tutti i diritti e i privilegi della società.

Se la specie umana fosse formata dalla natura, in modo che ogni individuo possedesse dentro di sè tutte le facoltà richieste per la sua conservazione e per la propagazione della specie; se ogni principio sociale e ogni relazione fosse rotta fra uomo e uomo per un'originaria intenzione del Creatore supremo; sembrerebbe evidente che tali esseri solitari sarebbero tanto incapaci di giustizia quanto di conversazione e di relazione sociale. Se i reciproci riguardi e la tolleranza non servissero a nessun fine, nessun uomo ragionevole guiderebbe con essi la propria condotta. La pazza corsa delle passioni non sarebbe fermata da nessuna riflessione intorno alle conseguenze future. E siccome supponiamo che ogni uomo ami soltanto se stesso, e dipenda soltanto da sè e dalla propria attività per la salvezza e la felicità, egli pretenderebbe con tutta la forza e in ogni occasione d'aver la preferenza sopra ogni altro essere al quale non fosse stretto da nessun legame, sia della natura che dell'interesse.

Ma supponete che, stabilita in natura l'unione dei sessi, sorga immediatamente una famiglia; e che, essendosi scoperte regole particolari necessarie al suo mantenimento, esse fossero subito abbracciate, senza però comprendere il resto del genere umano nelle loro prescrizioni. Supponendo che parecchie famiglie si riuniscano insieme in una sola società, che sia totalmente separata da tutte le altre, le regole che

conservano la pace e l'ordine si estenderebbero fino a comprendere tutta la società; ma portate un passo più in là diventando completamente inutili perderebbero la loro forza. Ma supponendo ancora che varie distinte società mantengano una specie di relazioni fra il vantaggio e l'utilità reciproca, i confini della giustizia si farebbero sempre più ampii, in proporzione della larghezza delle vedute umane e della forza delle loro reciproche connessioni. La storia, l'esperienza, la ragione ci istruiscono sufficientemente sopra questo progresso naturale dei sentimenti umani e sul graduale ampliamento della nostra considerazione per la giustizia, quanto più conosciamo la vasta utilità di questa virtù.

PARTE II.

Se noi esamineremo le leggi particolari dalle quali è diretta la giustizia e determinata la proprietà, concluderemo nello stesso modo. Tutte queste leggi e regole non si propongono altro fine che il bene del genere umano. Non solo è richiesto, per la pace e per l'interesse sociale che le proprietà degli uomini siano separate, ma le regole che seguiamo nel fare la separazione sono quelle che meglio possono essere adoperate a servire di più gli interessi sociali.

Noi supporremo che una creatura, in possesso della ragione, ma ignara della natura umana, deliberi con se stessa quali sono le regole che meglio possono promuovere l'interesse pubblico e stabilire la pace e la sicurezza fra il genere umano. Il suo pensiero più ovvio sarebbe quello di assegnare la proprietà più grande alla più larga virtù e dare a ciascuno il potere di fare il bene in proporzione della sua inclinazione. In una teocrazia perfetta, nella quale un essere infinitamente intelligente governa con atti particolari di volontà, questa regola potrebbe certamente essere applicata e servire agli intendimenti più saggi. Ma se l'eseguire questa legge fosse dato al genere umano, l'incertezza del merito essendo così grande tanto per la sua naturale oscurità quanto per la vanità d'ogni individuo, nessuna determinata regola di condotta

ne potrebbe sortire, e ne conseguirebbe immediatamente la totale dissoluzione della società. I fanatici possono supporre che « il potere è fondato sulla grazia » o che « soltanto i santi posseggon la terra »; ma il magistrato civile molto giustamente pone questi sublimi teorici allo stesso livello dei ladri comuni e insegna loro con la disciplina più severa che una regola, che speculativamente può sembrare la più giovevole alla società, può esser in pratica totalmente dannosa e distruttiva.

Che ci fossero fanatici religiosi di questa specie in Inghilterra, durante le guerre civili, l'impariamo dalla storia; per quanto è probabile che le sole tendenze di questi principii eccitassero un tal orrore fra gli uomini, da obbligare i pericolosi entusiasti a rinunziare o almeno a nascondere le loro opinioni. Forse i comunisti, che pretendevano una ripartizione eguale della proprietà, erano una specie di fanatici politici, che sorgeva da quella dei religiosi, e confessava più apertamente le sue pretese, come quelle che apparivano più plausibili, praticabili in sè ed utili alla società umana.

Bisogna invero confessare che la natura è così liberale col genere umano che, se tutti i suoi doni fossero egualmente divisi e migliorati dall'arte e dall'industria, ogni individuo godrebbe di tutte le cose necessarie e anche della maggior parte delle comodità della vita; nè altri mali incontrerebbe se non quelli che possono sorgere accidentalmente per la fragile costituzione del suo corpo. Bisogna così confessare che, ogni volta che ci allontaniamo da questa eguaglianza, portiamo via al povero più soddisfazione di quella che aggiungiamo al ricco, e che il tenue appagamento d'una vanità frivola in un individuo, costa di frequente molto più che il pane di molte famiglie e persino di molte provincie. Può sembrare altresì che la regola dell'eguaglianza, oltre ad essere utilissima, potrebbe essere non del tutto inapplicabile; tanto che la si è veduta, ancorchè in grado non perfetto, applicata in varie repubbliche, e principalmente in quella di Sparta, dove ebbe, come si sa, le più benefiche con-

seguenze. Per non ricordare poi che le leggi agrarie, così frequentemente domandate in Roma e messe in pratica in molte città greche, derivavano tutte quante dall'idea generale della utilità di questo principio.

Ma gli storici, e anche il senso comune, possono informarci che, per quanto queste idee dell'uguaglianza perfetta possan sembrare attraenti, sono però in fondo impraticabili; e, se non lo fossero, sarebbero estremamente pericolose alla società umana. Se pure si rendessero eguali le proprietà, subito i differenti gradi di ingegno, attività e arte degli uomini romperebbero quella eguaglianza. Se poi impediste la manifestazione di queste virtù, ridurreste la società all'indigenza più estrema; ed invece di impedire la miseria e la mendicità di alcune poche persone, la rendereste inevitabile a tutti. Sarebbe necessaria una rigorosissima inquisizione per accorgersi di ogni accenno di ineguaglianza nel suo primo mostrarsi, e della più rigida giurisdizione, per punirlo e soffocarlo. Ma, oltre che tanta autorità finirebbe col degenerare in tirannia, e andrebbe soggetta a grandi parzialità, chi mai potrebbe averne il possesso, in una condizione qual'è quella supposta? Un'eguaglianza perfetta di proprietà, distruggendo ogni subordinazione, indebolisce estremamente l'autorità della magistratura, e deve ridurre ogni potere allo stesso livello, come la proprietà.

Noi possiamo dunque concludere che, per stabilire leggi da regolare la proprietà, dobbiamo conoscere qual'è la natura e la condizione dell'uomo, respingere le apparenze ingannevoli per quanto attraenti, e cercare quelle regole che sono, nell'insieme, più utili e benefiche. Per questo fine basta il buon senso e un po' d'esperienza, quando gli uomini non cedano ad un'avidità troppo egoistica o a un entusiasmo troppo prodigo.

Chi non vede, per esempio, che ogni prodotto o miglioramento dell'arte e della fatica di un uomo deve essergli assicurato per sempre, affinchè egli sia incoraggiato a mantenere tali abitudini e perfezioni utili? che, per lo stesso utile fine, la proprietà deve esser ereditata dai figli e dai

parenti? e deve potersi alienare col consenso, a fine di suscitare quel commercio e quello scambio che sono così *benefici* alla società umana? e che tutti i contratti e le promesse debbono essere adempiute con cura, a fine di assicurare una fiducia e confidenza reciproca, dalla quale tanto è favorito l'*interesse* generale della specie umana?

Esaminate coloro che scrivono intorno alle leggi della natura; e voi troverete sempre che, qualunque principio essi pongano, sempre son sicuri di arrivare a questo punto, e di addurre quale ultima ragione di ogni regola che stabiliscono, l'utilità e la necessità del genere umano. Una concessione strappata così, in opposizione a tutti i sistemi, ha più autorità che se fosse derivata da quelli.

Qual'altra ragione, in verità, potrebbero presentar gli scrittori, perchè questo debba esser *mio* e questo *vostro*; poichè l'ignara natura non ha certo fatto mai simili distinzioni? Gli oggetti, che ricevono questi attributi, ci sono, di per se stessi, estranei; sono totalmente separati e disgiunti da noi; e nulla, se non l'interesse generale della società, può formare la connessione.

Alcune volte, gli interessi della società posson richiedere una regola di giustizia per qualche caso particolare; ma non già determinarne una particolare fra parecchie che sono tutte egualmente benefiche. In tal caso, ci si attacca alle più lievi *analogie*, a fine di impedire quell'indifferenza e ambiguità, che sarebbero sorgente di dissensi perpetui. Così si suppone che il possesso soltanto, ed il primo possesso, produca la proprietà, dove nessun altro abbia qualche pretesa o diritto anteriore. Molti ragionamenti dei legisti sono di questa natura analogica, e dipendono da connessioni molto deboli dell'immaginazione.

Forse che alcuno si farebbe scrupolo di abbandonare, in casi straordinarii, ogni rispetto per la proprietà privata degli individui, e sacrificare il bene pubblico per una distinzione che è stata stabilita proprio col fine di questo bene? La salvezza del popolo è la legge suprema, e tutte le leggi particolari le sono subordinate e ne dipendono; e se, durante

l'*ordinario* corso degli avvenimenti, vengono seguite e considerate, ciò avviene soltanto perchè la salvezza e l'interesse pubblico domandano *ordinariamente* un'applicazione così eguale ed imparziale.

Talvolta, viene a mancare l'*utilità* e l'*analogia*, e le leggi della giustizia diventano incerte. Così è fortemente necessario che la prescrizione o il possesso lungamente continuato producano la proprietà; ma la ragione da sola non può determinare qual numero di giorni, di mesi o di anni bastino per tale fine. *Le leggi civili* prendono qui il posto del *codice* naturale, e stabiliscono termini differenti per la prescrizione, secondo le differenti *utilità* che il legislatore si propone. Le cambiali e gli assegni sono prescritti dalle leggi di molti paesi prima delle obbligazioni, delle ipoteche e dei contratti di una natura più formale.

In generale, noi possiamo osservare che tutte le questioni della proprietà sono subordinate all'autorità delle leggi civili, che estendono, restringono, modificano ed alterano le regole della giustizia naturale, secondo la *convenienza* particolare d'ogni comunità. Le leggi hanno, o dovrebbero avere, un riferimento costante alla costituzione del governo, agli usi, al clima, alla religione, al commercio, alla situazione di ogni società. Un recente autore, geniale e colto, ha trattato largamente questo soggetto, e da questi principii ha stabilito un sistema di conoscenza politica, che è pieno di pensieri ingegnosi e brillanti, senza mancare di solidità [1].

---

(1) L'autore de *L'esprit des Lois*. [Opera principale di Montesquieu, 1689-1755, edita nel 1748. *N. dell'Ed.*]. Questo illustre scrittore, tuttavia, stabilisce una teoria differente, e suppone che ogni diritto sia fondato sopra certi *rapporti* o relazioni; sistema che, a mio parere, non s'accorderà mai con la vera filosofia. Il padre Malebranche [Nicolas Malebranche, 1638-1715, *De la recherche de la vérité*, 1675. *N. dell'Ed.*], fu, per quanto ne so, il primo che pose questa astratta teoria morale, adottata di poi da [Cudworth *Agg. Ed. O.*], Clarke [Ralph Cudworth 1617-1688. *The intellectual system of universe* 1678; Samuel Clarke, 1675-1729. *N. dell'Ed.*], ed altri; e poichè essa esclude tutti i sentimenti e pretende di fondare ogni cosa sulla ragione, non ha mancato di seguaci in questa età filosofica. Vedi Sezione I, e l'appendice I. Rispetto alla giustizia, virtù di cui qui trattiamo, è breve e concludente questa inferenza: si ammette che la proprietà dipende dalle leggi civili, ma queste non hanno altro fine che l'interesse sociale, il quale quindi deve essere

Che cos'è la proprietà di un uomo? Qualche cosa che a lui, ed a lui solo, è legittimo usare. Ma qual regola abbiamo per distinguere questi oggetti? Qui si deve ricorrere agli statuti, agli usi, ai precedenti, alle analogie, e a cento altre circostanze; alcune delle quali sono costanti ed inflessibili, altre variabili ed arbitrarie. Ma il punto ultimo, nel quale tutte manifestamente terminano, è l'interesse e la felicità della società umana. Dove questa non è considerata, nulla può apparire più strambo, innaturale e perfino superstizioso di tutte o della maggior parte delle leggi sulla giustizia e la proprietà.

Coloro che scherniscono le superstizioni volgari ed espongono quanto sia pazzo l'aver riguardo ai cibi, ai giorni, ai posti, ai gesti, alle vesti, hanno un facile cómpito; perchè considerano tutte le qualità e relazioni degli oggetti e non scoprono causa adeguata per quell'affetto o antipatia, venerazione o orrore, che ha un'influenza così potente sopra una considerevole parte del genere umano. Un siriaco avrebbe preferito morire che mangiare del piccione, e un egiziano non si sarebbe accostato al lardo: ma, allorchè questi cibi sono esaminati dai sensi della vista, del gusto o analizzati

---

ammesso come la sola base della proprietà e della giustizia. Senza ricordare che il nostro stesso obbligo d'obbedire al magistrato e alle sue leggi non è fondato su altro che sugli interessi della società.

Quando, talvolta, le idee della giustizia non seguono le disposizioni della legge civile, troveremo che questi casi, invece di obiezioni, sono conferme della teoria sopra spiegata. Quando una legge civile è così malvagia da andar contro tutti gli interessi sociali, perde tutta la sua autorità, e gli uomini giudicano secondo le idee della giustizia naturale, che sono conformi a quegli interessi. Talvolta, anche le leggi civili richiedono, per fini utili, una cerimonia o formalità perchè qualche atto sia valido; e, quando questo manca, i loro decreti si svolgono contro l'abituale consuetudine della giustizia; ma chi si vale di tali cavilli non è considerato di solito come un uomo onesto. Così gli interessi della società richiedono che i contratti siano adempiuti, e non v'è articolo più importante della giustizia civile o naturale; ma per legge spesso l'omissione di una circostanza futile può invalidare un contratto *in foro humano*, non però *in foro conscientiae* come si esprimono i sacerdoti. In questi casi si suppone che il magistrato ritiri il suo potere di imporre il diritto, per non violarlo. Quando la sua intenzione valuta il diritto ed è conforme agli interessi della società, non manca mai di alterare il diritto: il che è una prova chiara di quell'origine della proprietà e della giustizia che abbiamo sopra disegnata.

dalla scienza chimica, medica, fisica, non si trova alcuna differenza tra loro e le altre specie, e non si può cogliere nessuna circostanza particolare che possa offrire un fondamento giusto alla passione religiosa. Un pollo in giovedì è cibo lecito, in venerdì abbominevole; le uova in quella casa e in quella diocesi sono permesse durante la quaresima, ma cento passi più in là il mangiarle è un peccato da dannazione. Questa terra o questo edificio era ieri profano; oggi, per il borbottamento di certe parole, è diventato sacro e venerando. Si può dire certamente che riflessioni come queste in bocca a un filosofo sono troppo chiare per avere importanza; perchè si devon presentare sempre alla mente d'ognuno a prima vista, e dove non la vincono da sè, certamente sono soffocate dall'educazione, dal pregiudizio e dalla passione, non mai da ignoranza o errore.

Può sembrare una veduta superficiale, o piuttosto una riflessione troppo astratta, il pensare che in tutti i sentimenti di giustizia entra una simile superstizione; e che, se un uomo espone il suo oggetto, o ciò che chiamiamo proprietà, allo stesso esame del senso e della scienza, egli non troverà, anche con una accuratissima ricerca, alcun fondamento per la differenza fatta dal suo sentimento morale. Io posso nutrirmi legalmente dei frutti di quest'albero, ma divento criminale se tocco i frutti di un altro distante dieci passi. Se avessi indossato questo vestito un'ora fa, mi sarei meritato una severissima punizione; ma un uomo, col pronunziare poche magiche sillabe, l'ha reso adatto al mio uso e servizio. Se questa casa fosse posta nel territorio circostante, sarebbe stato immorale per me l'abitarvi; ma, essendo situata da questo lato del fiume, è soggetta a una legge municipale differente, e non cado in nessun biasimo o censura [se diventa mia. *Agg. Ed. Q.*]. Si potrebbe pensare che la stessa specie di ragionamento, che così bene mostra la superstizione, sia applicabile anche alla giustizia; nè in un caso meglio che nell'altro è possibile indicare nell'oggetto quella qualità o circostanza precisa, che è il fondamento del sentimento.

Ma v'è questa importante differenza fra la superstizione e la giustizia, che la prima è frivola, inutile e incomoda; mentre la seconda è assolutamente necessaria al benessere del genere umano e all'esistenza della società. Quando facciamo astrazione da questa circostanza (poichè è troppo evidente per poter esser mai trascurata), bisogna confessare che ogni considerazione del diritto e della proprietà, sembra interamente senza fondamento, al pari delle superstizioni più grossolane e volgari. Se gli interessi della società non fossero in alcun modo toccati, sarebbe tanto incomprensibile che certi suoni che implicano consentimento, pronunziati da un altro, dovessero cangiare la natura delle mie azioni rispetto a quell'oggetto, quanto che una formula liturgica, recitata da un prete con un certo abito e una certa posizione, dovesse consacrare un mucchio di mattoni e di legname, e renderlo, d'allora in poi per sempre, sacro [1].

---

(1) È evidente che la volontà o il consenso soltanto non trasferiscono la proprietà, nè cagionano l'obbligo di una promessa (poichè lo stesso ragionamento si applica ad ambedue), e che la volontà dev'essere espressa con parole o con segni, a fine di imporre un legame su qualche uomo. L'espressione, una volta che è fatta servire alla volontà, diventa presto la parte principale della promessa; nè una persona sarà meno legata dalla sua parola, anche se in segreto dà una direzione differente alla sua intenzione e trattiene l'assentimento interno. Ma, per quanto l'espressione formi, in molte occasioni, tutta la promessa, non sempre però è così; e chi facesse uso di qualche espressione, della quale ignora il significato, e che usa senza alcuna idea delle conseguenze, certamente non ne sarebbe legato. Anzi, ancor che ne conosca il significato, ma ne faccia uso soltanto per scherzo, e con segni tali da mostrare evidentemente che non ha alcuna seria intenzione di legarsi, egli non soggiacerà a nessun obbligo d'eseguire ciò che ha promesso; sarebbe altrimenti necessario che le parole fossero un'espressione perfetta della volontà, senza alcun segno contrario. Ma non dobbiamo spingerci tanto innanzi, da immaginarci che uno, del quale noi congetturiamo, per la nostra sveltezza d'intelligenza e da segni sicuri, che abbia intenzione di ingannarci, non sia legato dalla sua espressione o promessa verbale, se noi l'accettiamo; conclusione questa che va però limitata a quei casi, in cui i segni sono di una specie differente da quelli dell'inganno. Tutte queste contradizioni si spiegano facilmente, se la giustizia sorge interamente dalla sua utilità per la società; nè mai si potrebbero spiegare con altre ipotesi.

È notevole che le decisioni morali dei Gesuiti e d'altri casisti rilassati fossero, ordinariamente, formate in séguito a sottigliezze di ragionamento come qui ne abbiamo indicate, e derivassero tanto dall'abitudine delle raffinatezze scolastiche quanto da una corruzione morale, se possiamo fidarci all'autorità del

Queste riflessioni sono ben lontane dall'indebolire gli obblighi della giustizia, o dal diminuire in qualche cosa il nostro più sacro rispetto alla proprietà. Al contrario, tali sentimenti debbono acquistare nuova forza dal presente ragionamento. Poichè, qual fondamento più forte può esser desiderato o concepito per qualche dovere, se non l'osservare che la società umana o anche la stessa natura umana, non potrebbero esistere senza l'istituzione di quello; e giungerà inoltre a un grado tanto maggiore di felicità e di perfezione, quanto più inviolabile è il rispetto che per quel dovere vien tributato?

Il dilemma sembra chiaro: siccome la giustizia tende evidentemente a promuovere l'utilità pubblica e a sostenere la società civile, così il sentimento della giustizia o dev'esser tratto dalla nostra riflessione su quella tendenza, o come la fame,

---

signor Bayle. Vedi il suo Dizionario, articolo Loyola [*Dictionnaire historique et critique*, 1695-1697. *N. dell'Ed.*]. E perchè l'indignazione del genere umano s'è così fortemente sollevata contro questi casisti, se non perchè ognuno si accorgeva che la società umana non avrebbe potuto sussistere quando fossero autorizzate tali pratiche, e la morale dev'essere trattata sempre avendo in vista l'interesse pubblico piuttosto che la regolarità filosofica? Se la segreta direzione dell'intenzione, diceva ogni uomo di buon senso, può invalidare un contratto, dove se ne va la nostra sicurezza? Eppure uno scolastico metafisico potrebbe pensare che se, dove si suppone sia necessaria una intenzione, l'intenzione non è veramente avvenuta, non debba avere conseguenze e non possa essere imposto alcun obbligo. Le sottigliezze del casista possono non esser più grandi di quelle del legale, che abbiamo citato; ma, nel fatto che le prime sono dannose, e le seconde innocue e persino necessarie, sta la ragione della differente accoglienza, che ricevono dal pubblico.

[È dottrina della Chiesa Romana che il prete, con una segreta direzione della sua intenzione, possa invalidare qualunque sacramento. Questa dottrina deriva dal seguir strettamente e regolarmente l'ovvia verità che le semplici parole, da sole, non possono, senza un significato e intenzione dati da chi le pronuncia, avere alcun effetto. Se la stessa conclusione non è accettata nei ragionamenti che riguardano i contratti civili, i quali si ammette che abbiano un'importanza minore della salvezza di cento anime, ciò deriva totalmente dal senso comune del pericolo e della sconvenienza della dottrina nel primo caso: e noi possiamo da ciò osservare che, per quanto positiva, arrogante e dogmatica possa sembrare una superstizione, essa non può mai dare una perfetta persuasione della realtà dei suoi oggetti, o porli in qualche modo a livello degli incidenti comuni della vita che impariamo dalla osservazione quotidiana e dal ragionamento, fondato sull'esperienza. *Agg. Ed. O.*].

la sete e altri appetiti, il rancore, l'amor della vita, l'affetto per la speranza, e altre passioni, deve sorgere da un istinto semplice e originario del cuore umano, che la natura ha radicato per simili salutari propositi. Se l'ultimo caso è vero, ne segue che la proprietà, che è l'oggetto della giustizia, è contradistinta da un semplice istinto originario, e non accertata da qualche argomento o riflessione. Ma chi mai seppe d'un tale istinto? o è questo forse un soggetto, sul quale siano possibili scoperte nuove? Noi potremmo aspettarci con egual ragione di scoprir nel corpo nuovi sensi, che fossero prima sfuggiti alla osservazione di tutto il genere umano.

Ma, inoltre, per quanto sembri proposizione molto semplice dire che la natura distingue la proprietà con un sentimento istintivo, pure troveremo in realtà che per quel fine occorrono diecimila istinti differenti, e adoprati intorno a oggetti della massima complicazione e difficilissimi a discernere. Poichè, quando si domanda una definizione della proprietà, si trova che quella relazione si scioglie in un possesso acquistato con l'occupazione, con la diligenza, con la prescrizione, con l'eredità, con contratto, ecc. Possiamo pensare che la natura ci istruisca, con un istinto originario, di tutti questi metodi d'acquisto della proprietà?

Le stesse parole di eredità e di contratto stanno a significare idee infinitamente complesse; e non si sono trovati sufficienti, per definirli, cento volumi di leggi e mille di commenti. Forse la natura, i cui istinti sono tutti semplici negli uomini, abbraccia tali oggetti complicati e artificiali, e crea una creatura razionale senza affidare nulla alle operazioni della sua ragione?

Ma, se anche tutto questo fosse ammesso, non sarebbe soddisfacente. Le leggi positive possono certamente trasferire la proprietà. È, forse, con un altro istinto originario che riconosciamo l'autorità dei re e dei senati, e segniamo tutti i confini delle loro giurisdizioni? Persino ai giudici, anche se la loro sentenza fosse erronea ed illegale, dev'esser concessa, a fin di pace o d'ordine, un'autorità decisiva e, in fine, la determinazione della proprietà. Abbiamo forse noi idee origi-

narie e innate di pretori, cancellieri e giurati? Chi non vede che tutte queste istituzioni sorgono soltanto dalle necessità della società umana?

Tutti gli uccelli della stessa specie in ogni età e paese costruiscono i loro nidi in modo eguale; e in ciò si vede la forza dell'istinto. Gli uomini, in tempi e posti differenti, edificano differentemente le loro case; e qui percepiamo l'influenza della ragione e dell'abitudine. Un'eguale inferenza può esser tratta dal paragonare l'istinto di generazione con l'istituzione della proprietà.

Per quanto grande sia la varietà delle leggi municipali, bisogna confessare che i loro principali lineamenti si accordano quasi regolarmente; perchè i fini, ai quali esse tendono, sono ovunque esattamente simili. In egual modo, tutte le case hanno un tetto e dei muri, finestre e camini, per quanto varia sia la loro forma, figura e materiale. Le intenzioni di queste ultime, dirette a soddisfar le comodità della vita umana, scoprono non meno chiaramente la loro derivazione dalla ragione e dalla riflessione, di quello che non facciano le intenzioni delle leggi che si propongono tutte uno stesso fine.

Non v'è bisogno di ricordare qui i cambiamenti che ricevono tutte le regole della proprietà dalle più tenui inclinazioni e connessioni della immaginazione, e dalle sottigliezze e dalle astrazioni del pensiero e del ragionamento giuridico. Non v'è possibilità di riconciliare questa osservazione di fatto con l'idea di un istinto originale.

Quel che soltanto può inspirare un dubbio intorno alla teoria sulla quale insisto, è l'efficacia dell'educazione e delle abitudini acquisite, dalla quale noi siamo così avvezzati a biasimar l'ingiustizia, da non accorgerci, in ogni caso, di una qualche immediata riflessione sulle perniciose conseguenze di quella. Appunto per questa ragione, ci possono sfuggire le idee più familiari; e ciò che abbiamo frequentemente compiuto per certi motivi, siamo atti a continuarlo egualmente in modo meccanico, senza richiamar alla mente, in ogni occasione, quelle riflessioni che per le prime ci de-

terminarono. L'utilità, o meglio, la necessità, che conduce alla giustizia, è così universale e tende ovunque alle stesse regole, che se ne forma l'abitudine in tutte le società; e non è possibile, senza esame, riescire ad accertare la sua vera origine. La questione tuttavia non è così oscura, poichè anche nella vita comune ricorriamo ogni momento al principio della utilità pubblica e ci domandiamo: *Che cosa avverrebbe del mondo, se dovessero vincere tali pratiche? Come potrebbe esistere la società con tali disordini?* Se la distinzione o separazione delle cose possedute fosse interamente inutile, come si spiegherebbe il fatto che è stata raggiunta nella società?

Ci sembra, così, di aver raggiunto, nell'insieme, una conoscenza della forza del principio, sul quale abbiamo insistito, e possiamo determinare quale grado di stima o di approvazione morale può resultare dalle riflessioni sull'interesse e sull'utilità pubblica. La necessità della giustizia per sostenere la società è il *solo* fondamento di quella virtù; e, poichè nessuna qualità morale è più grandemente stimata, possiamo concludere che questa circostanza dell'utilità ha, in generale, la massima energia e la più ampia efficacia sopra i nostri sentimenti. Essa dev'essere, perciò, la sorgente di una considerevole parte del merito attribuito all'umanità, alla benevolenza, all'amicizia, allo spirito socievole e ad altre virtù sociali dello stesso tipo; poichè è la *sola* sorgente dell'approvazione morale, tributata alla fedeltà, alla giustizia, alla veracità, all'integrità e ad altre qualità e principii stimabili ed utili. Ed è in accordo interamente con le regole della filosofia, e persino del ragionare comune, l'attribuire ad ogni principio, che abbia dimostrato forza ed energia in una circostanza, un'eguale forza ed energia in tutte le circostanze simili. E questa è appunto la principale regola del modo di filosofare del Newton [1].

---

(1) *Principia*, lib. III.

SEZIONE IV

Intorno alla società politica.

Se ogni uomo avesse sagacia sufficiente per accorgersi, sempre, del forte interesse che lo lega all'osservanza della giustizia e dell'equità, e forza di mente sufficiente per perseverare in stretta aderenza a un interesse generale e distante, resistendo agli adescamenti del piacere e del giovamento presente; in tal caso, non ci sarebbe mai stato nulla di simile a un governo o a una società politica, ma ogni uomo, seguendo la sua libertà naturale, sarebbe vissuto in piena pace ed armonia con tutti gli altri. Qual bisogno di una legge positiva, dove la giustizia naturale è, da sola, un freno sufficiente? Perchè nominar magistrati, dove non avvengono mai disordini o malvagità? Perchè limitare la libertà in cui nascemmo, quando, in ogni caso, esercitarla nel modo più ampio è trovata cosa innocente e benefica? È evidente che, se il governo fosse assolutamente inutile, non si sarebbe mai formato, e che il solo fondamento del dovere dell'obbedienza, è il giovamento, che esso procura alla società, col conservare la pace e l'ordine nel genere umano.

Quando sono stabilite parecchie società politiche che mantengono grandi rapporti fra loro, si scopre immediatamente che una nuova serie di regole è utile in quella particolare situazione; e in conseguenza esse prendon posto fra le leggi delle nazioni. Appartengono a questa specie l'inviolabilità della persona dell'ambasciatore, l'astensione dalle armi avvelenate, il far salva la vita a coloro che si arrendono, con altre regole del genere che sono appunto calcolate per il giovamento degli Stati e dei regni nei loro reciproci rapporti.

Le regole della giustizia, che dominano fra gli individui, non sono interamente dimenticate fra le società politiche. Tutti i principi mostran rispetto per i diritti degli altri principi; e alcuni, non v'è dubbio, senza ipocrisia. Ogni giorno si fanno alleanze e trattati fra Stati indipendenti, i quali non starebbero a sciupare tanta pergamena se non avessero trovato con l'esperienza che quelli hanno qualche autorità ed efficacia. Ma qui v'è differenza tra i regni e gli individui. La natura umana non può esistere in nessun modo senza l'associazione degli individui; e quell'associazione non si formerebbe mai se non si avesse nessuna considerazione per le leggi dell'equità e della giustizia. Il disordine, la confusione, la guerra di tutti contro tutti, sono le conseguenze necessarie di tale licenziosa condotta. Ma le nazioni possono esistere senza rapporti fra loro; e, fino a un certo punto, possono esistere anche in uno stato di guerra generale. L'osservare la giustizia, per quanto ad esse sia utile, non è protetto da una necessità forte come quella che esiste fra gli individui; e l'obbligo morale è proporzionale con la utilità. Tutti i politici, e la maggior parte dei filosofi, ammetteranno che le ragioni di Stato possono, in contingenze particolari, dispensare dalle regole della giustizia e annullare ogni trattato e alleanza, quando osservarli strettamente potesse essere, in grado considerevole, dannoso a una delle parti, che hanno steso contratto. Ma si riconosce che nessuna cosa minore dell'estrema necessità può giustificare agli individui la rottura di una promessa o un'invasione delle proprietà altrui.

In una confederazione, come l'antica repubblica achea o i Cantoni svizzeri e le Provincie Unite d'oggi, siccome la lega ha un'utilità peculiare, così le condizioni dell'unione hanno un peculiare carattere sacro ed un'autorità tale che violarle sarebbe considerato non meno, e forse più, criminale, di ogni ingiuria od ingiustizia privata.

La lunga e debole infanzia dell'uomo richiede l'unione dei genitori per l'esistenza del loro figlio; e quest'unione richiede la virtù della castità o fedeltà al letto coniugale.

Senza tale utilità, lo si ammetterà facilmente, nessuno avrebbe mai pensato a tale virtù (1).

Un'infedeltà di questo genere è molto più dannosa nelle donne che negli uomini. E, perciò, le leggi della castità sono più severe per le prime che pei secondi.

Queste regole si riferiscono tutte alla generazione; e pure le donne, anche dopo avere avuto figli, non ne sono ritenute più libere di quelle che sono nel fior della gioventù e della bellezza. Le regole generali sono spesso estese di là del principio dal quale esse primieramente sorgono; e ciò avviene in tutte le materie di gusto e di sentimento. È una ben nota storia a Parigi che, durante la follia del Missisipì (2), un giovane gobbo andava tutti i giorni in Rue de Quincempoix; dove gli speculatori di Borsa si radunavano in folla e lo pagavano bene perchè permettesse loro di usare della sua gobba come d'un tavolo, sul quale stendere i loro contratti. Poteva la fortuna che egli si guadagnava con quell'espediente, renderlo un bel giovane, ammesso che la bellezza personale sorga in gran parte dalle idee delle utilità? L'immaginazione è sotto il dominio delle associazioni d'idee, le quali, benchè sorgano primieramente dal giudizio, non sono facilmente alterate da ogni eccezione particolare che ci occorre. Al che possiamo aggiungere, per il caso presente della castità, che l'esempio delle vecchie sarebbe pernicioso

---

(1) L'unica soluzione, che Platone dà a tutte le obiezioni che potrebbero esser sollevate contro la comunione delle donne, istituita nella sua fantastica repubblica è: κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν: *scite enim istud et dicitur et dicetur: id quod utile sit honestum esse, quod autem inutile sit turpe esse.* (*De Rep.*, lib. V, p. 457 ex edit. Ser.). E di questa massima non si potrà dubitare punto, allorchè si consideri l'utilità pubblica; il che era nelle intenzioni di Platone. E, di fatti, a quale altro fine servono le idee di castità e di modestia? *Nisi utile est quod facimus frustra est gloria*, dice Fedro; καλὸν τῶν βλαβερῶν οὐδέν, dice Plutarco (*De vitioso pudore* 259, F): *Nihil eorum, quae damnosa sunt, pulchrum est.* La stessa opinione avevano gli stoici: φασὶν οὖν οἱ Στωικοὶ ἀγαθὸν εἶναι ὠφέλειαν ἢ οὐχ ἕτερον ὠφελείας, ὠφέλειαν μὲν λέγοντες τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν σπουδαίαν πρᾶξιν. Sext. Emp. III, 20.

(2) Allusione al rialzo delle azioni della Società del Missisipì, diretta dal famoso Law [*N. dell'Ed.*].

alle giovani; e che le donne, prevedendo continuamente che un certo giorno darebbe loro la completa libertà, naturalmente inizierebbero prima quel periodo e prenderebbero più alla leggera questo dovere così necessario alla società.

Quelli che vivono nella stessa famiglia hanno tali frequenti occasioni di libertà di questa specie, che nulla potrebbe proteggere la purezza dei costumi, se il matrimonio fosse permesso fra gli stretti parenti, o la legge e l'uso permettessero qualche relazione sessuale fra loro. Essendo perciò l'incesto più dannoso in un grado superiore, ad esso è associata anche l'idea di una bruttezza e deformità morale maggiore.

Qual'è la ragione per la quale, secondo le leggi ateniesi, si poteva sposare la sorella germana da parte del padre, ma non da parte della madre? Soltanto questa: i costumi degli ateniesi erano così riservati, che un uomo non poteva mai avvicinarsi all'appartamento femminile, anche nella stessa famiglia, a meno che visitasse la propria madre. La sua matrigna e i figli di lei eran tenuti così separati da lui come la donna di un'altra famiglia, e c'era pochissimo pericolo di relazioni colpevoli fra loro. Per la stessa ragione zii e nipoti potevan sposarsi ad Atene; ma nè questi nè i fratelli nè le sorelle germane potevan contrarre quella parentela a Roma, dove i rapporti tra i due sessi erano più aperti. La causa di tutte queste variazioni era l'utilità pubblica.

Il ripetere, a danno di alcuno, qualche cosa che gli sfugge nella conversazione privata, o fare un qualsiasi uso delle sue lettere private, è grandemente biasimato. Dove tali regole di lealtà non fossero osservate, i liberi e sociali rapporti degli animi se ne troverebbero estremamente urtati.

Anche nel riferire storie, dalle quali possiamo prevedere che non debbono risultare cattive conseguenze, il dare il nome dell'autore è considerato come una prova di indiscrezione, se non di immoralità. Queste storie, passando di bocca in bocca e ricevendo tutte le varianti abituali, ritornano spesso alle persone che vi sono implicate e generano ani-

mosità e litigi tra gente le cui intenzioni sono innocentissime ed inoffensive.

Spiare i segreti, aprire o anche leggere le lettere degli altri, rivelare le loro parole, intenzioni e azioni; quali abitudini più sconvenienti in società? e qual'abitudine, dunque, più biasimevole?

Questo principio è anche il fondamento della maggior parte delle regole del galateo; una specie di morale minore, calcolata per le comodità della società e della conversazione. Troppe cerimonie o troppo poche sono parimente biasimate; ed ogni cosa che facilita il comodo, senza produrre una familiarità indecente, è utile e lodevole.

Si approva la costanza nelle amicizie, nei legami, nelle familiarità necessaria a reggere la fiducia e i buoni rapporti sociali. Ma, dov'è grande per quanto accidentale affluenza, dove la ricerca della salute e del piacere riunisce promiscuamente la gente, l'utilità pubblica dispensa da questa massima; e l'uso sviluppa quivi una conversazione senza riserva per il momento, concedendo il privilegio di abbandonare ogni conoscenza indifferente, senza romperla con la civiltà o con le buone maniere.

Perfino nelle società che sono stabilite sui principii più immorali e più perniciosi agli interessi della società generale, sono pure necessarie alcune regole, che una specie di falso onore, come anche di interesse privato, impegna i membri ad osservare. I ladri e i pirati, com'è stato spesso osservato, non potrebbero mantenere la loro dannosa unione se non stabilissero fra loro una nuova giustizia distributiva, e non si riferissero a quelle leggi dell'equità, che violano per il resto degli uomini.

Dice un proverbio greco: io odio il compagno di ebbrezza, che non la dimentica mai. Le pazzie di un'orgia devon esser seppellite in eterna dimenticanza, a fine di dare piena libertà alle pazzie della prossima.

Fra le nazioni nelle quali una civetteria immorale è autorizzata in certo modo dall'uso, quando è coperta da un rado velo di mistero, sorge subito una serie di regole calcolate

per l'utilità di quelle relazioni. La famosa corte o parlamento d'amore in Provenza decideva una volta tutti i casi difficili di questa natura.

Nelle case di gioco, vi sono leggi necessarie per dirigere il gioco. I fondamenti di tali società sono frivoli, lo concedo; e le leggi sono, in gran parte, sebbene non del tutto, capricciose ed arbitrarie. Rispetto a ciò, v'è una differenza materiale fra quelle e le regole della giustizia, della fedeltà e della lealtà. Le società generali degli uomini sono assolutamente richieste per l'esistenza della specie, e l'utilità pubblica che regola la morale è inviolabilmente stabilita nella natura dell'uomo e del mondo nel quale egli vive. Il paragone, perciò, è molto imperfetto sotto questo punto di vista. Noi possiamo soltanto ricavarne che le regole sono necessarie dovunque gli uomini hanno fra loro qualche rapporto.

Essi non posson neanche passarsi accanto per la strada senza regole. I carrettieri, i cocchieri, i postiglioni hanno principii per cedere il passo; e questi sono fondati principalmente sul comodo e sulla convenienza reciproca. Talvolta, anche quelli sono arbitrarii, o almeno dipendenti da una specie di capricciosa analogia simile a molti ragionamenti dei legisti (1).

Per veder le cose fino in fondo, possiamo osservare che agli uomini è persino impossibile uccidersi l'un l'altro senza statuti, senza massime e senza un'idea di giustizia e di onore. La guerra ha le sue leggi come la pace; e persino quella specie sportiva di guerra, che si fa tra i lottatori, i pugilatori, gli schermitori di bastone e i gladiatori, è regolata da principii fissi. L'interesse comune e l'utilità generano infallibilmente una misura del giusto e dell'ingiusto fra le parti interessate.

---

(1) Il carro leggero cede il posto al grave, il vuoto al carico: ecco una regola fondata sull'utilità. Che quelli che vanno alla capitale abbian la precedenza su quelli che ne tornano, sembra fondato su qualche idea della dignità della città, e della preferenza del futuro sul passato. Per simili ragioni, fra i pedoni si tiene la destra; il che impedisce quegli urti, che la gente quieta trova molto spiacevoli e sconvenienti.

SEZIONE V

Perchè l'utilità piace.

PARTE I.

Il pensiero che la lode, dispensata da noi alle virtù sociali, dipenda dalla loro utilità, è così naturale, che ci si aspetterebbe di incontrare questo principio ovunque negli scrittori di morale, come il principale fondamento dei loro ragionamenti e delle loro ricerche. Noi possiamo osservare che nella vita quotidiana si fa sempre appello al carattere di utilità; nè si suppone che si possa far l'elogio d'un uomo in modo migliore che mostrando la sua pubblica utilità ed enumerando i servizii che ha reso al genere umano e alla società. Qual lode è mai, anche per un oggetto inanimato, se la regolarità e l'eleganza delle sue parti non tolgono che possa servire a fini pratici! E come ci soddisfanno le scuse per qualche sproporzione o bruttezza, se fondate sulla necessità di quella costruzione particolare per i fini propostisi! Un bastimento appare più bello a un artista, o a uno che sia sufficientemente istruito nel navigare, se la prua è ampia e gonfia a paragone della poppa, che se fosse formata con una precisa regolarità geometrica, in contradizione a tutte le leggi della meccanica. Un edificio, le cui porte e finestre fossero dei quadrati esatti, urterebbe l'occhio proprio per quella proporzione; perchè sarebbero mal adatte alla figura della creatura umana, a servizio della quale fu ideata la costruzione. Perchè meravigliarsi, dunque, se un uomo che ha abitudini e condotta nocive alla società, e pericolose o dannose per chiunque abbia da fare con lui, deve, per tale ragione, essere oggetto di di-

sapprovazione e comunicare ad ogni spettatore i più forti sentimenti del disgusto e dell'odio? (1).

Ma, forse, la difficoltà di rendersi conto di questi effetti dell'utilità o del suo contrario, ha trattenuto i filosofi dall'accettarli nei loro sistemi d'etica, e li ha indotti a ricorrere piuttosto a qualche altro principio, per spiegare l'origine del bene e del male morale. Ma non è una buona ragione per respingere qualche principio confermato dall'esperienza, il fatto che non possiamo dare una spiegazione sufficiente della sua origine, nè riesciamo a risolverla in altri principii più generali. E, se noi riflettiamo un poco sul presente soggetto, non saremo imbarazzati a spiegarci l'influenza dell'utilità, e a dedurla dai principii più noti e riconosciuti della natura umana.

Gli scettici, sia antichi che moderni, hanno facilmente tratto dall'apparente utilità delle virtù sociali, che tutte le distinzioni morali sorgono dalla educazione, e furono originariamente inventate, e di poi incoraggiate, dall'arte dei politici, a fine di rendere gli uomini trattabili e soggiogare la loro ferocia e il loro egoismo naturale, che li rendeva incapaci dello stato

---

(1) Non ci dobbiamo immaginare che, siccome un oggetto inanimato può essere utile quanto un uomo, debba perciò anche, secondo questo sistema, meritarsi il nome di virtuoso. I sentimenti eccitati dall'utilità sono nei due casi molto differenti; l'uno è misto di affetto, di stima, di approvazione, ecc.; l'altro, no. In eguale maniera, un oggetto inanimato può avere buon colore e proporzione eguale alla figura umana. Ma potremmo innamorarci d'esso? V'è una serie numerosa di passioni e di sentimenti, dei quali gli esseri pensanti razionali sono, per costituzione originaria della natura, i soli oggetti adatti: e, per quanto le stessissime qualità possano trasferirsi a un essere insensibile e inanimato, pur non ecciteranno gli stessi sentimenti. Le qualità benefiche delle erbe e dei minerali sono, in verità, chiamate talvolta le loro virtù: ma questo è un effetto del capriccio del linguaggio, che non va considerato nel ragionamento. Poichè, sebbene vi sia una specie di approvazione anche intorno agli oggetti inanimati, quando ci sono benefici, tuttavia questo sentimento è così debole e così differente da quello che è diretto ai magistrati e agli uomini di Stato benefici, che non possono essere disposti entrambi sotto la stessa classe o sotto lo stesso nome.

Una piccolissima variazione dell'oggetto, anche se le stesse qualità sono conservate, distruggerà un sentimento. Così la stessa bellezza, trasportata a un individuo di sesso differente, non ecciterà passione amorosa, quando la natura non sia estremamente pervertita.

sociale. E, in verità, si deve riconoscere che questo principio dell'educazione e dell'ammaestramento ha un'efficacia potente fino al punto di accrescere e diminuire, oltre il loro grado naturale, i sentimenti di approvazione o di biasimo; e può persino creare, in casi particolari, senza alcun principio naturale, un nuovo sentimento di questa specie; come è evidente in tutte le pratiche ed osservanze superstiziose. Ma che *tutti* gli affetti o le avversioni morali sorgano da questa origine non sarà mai certamente ammesso da nessun osservatore giudizioso. Se la natura non avesse fatto tale distinzione fondata sulla costituzione originaria della mente, le parole *onorevole* e *spregevole*, *amabile* e *odioso*, *nobile* e *vile*, non si sarebbero mai trovate in nessun linguaggio; nè i politici, anche se avessero inventato questi termini, sarebbero mai stati capaci di renderli intelligibili, o di far loro comunicare qualche idea a chi le avesse udite. Cosicchè, nulla può essere più superficiale di questo paradosso degli scettici; e sarebbe bene se potessimo altrettanto facilmente evitare i cavilli di quella setta negli studii più astrusi della logica e della metafisica, quanto nelle scienze pratiche, e più intelligibili, della politica e della morale.

Si deve dunque ammettere che le virtù sociali abbiano una bellezza e una grazia naturale che, originariamente anteriore a tutti gli ammaestramenti o ad ogni educazione, le raccomanda alla stima degli uomini ignoranti e attira la loro affezione. E, poichè l'utilità pubblica di queste virtù è la cagione principale che costituisce il loro merito, ne segue che il fine che esse tendono a raggiungere, deve esserci in qualche modo gradevole e attirarsi qualche affetto naturale. Deve piacere, o perchè si considera l'interesse personale, o per qualche altro motivo o considerazione più generosa.

Spesso si è affermato che, avendo ogni uomo un forte legame con la società, e accorgendosi che gli è impossibile vivere solitario, egli diventa, per tale ragione, favorevole a tutte quelle abitudini e a tutti quei principii che favoriscono l'ordine nella società e assicurano a lui il quieto possesso di una così inestimabile fortuna. Il valore, che diamo alla nostra

felicità e al nostro benessere, corrisponde all'applauso che segue l'esercizio della giustizia e dei sentimenti umani, per mezzo dei quali soltanto può essere mantenuta l'unione sociale ed ogni uomo può raccogliere i frutti della protezione e dell'assistenza reciproca.

Far discendere la morale dall'egoismo o dalla preoccupazione degli interessi privati, è un facile pensiero, che non è sorto interamente dalle folli bizzarrie e dagli assalti scherzosi degli scettici. Per non ricordare altri, Polibio, che è uno dei più serii e giudiziosi, come anche uno dei più morali scrittori dell'antichità, ha attribuito un'origine egoistica a tutti i nostri sentimenti di virtù [1]. Ma, per quanto l'autorità di quell'autore sia di gran peso intorno alla questione presente, per il suo solido buon senso e per la sua avversione a tutte le vane sottigliezze, pure la questione non può essere decisa per via di autorità, e la voce della natura e dell'esperienza sembra opporsi chiaramente alla teoria egoistica.

Spesso noi lodiamo azioni virtuose compiute in tempi molto remoti o in paesi lontani; nelle quali la massima sottigliezza dell'immaginazione non saprebbe scoprire nessuna apparenza di egoismo, o trovare qualche connessione della nostra felicità e sicurezza presente con avvenimenti così estranei a noi.

Un'azione generosa, coraggiosa, nobile, compiuta da un avversario, si impone alla nostra approvazione; laddove, nelle sue conseguenze, potrebbe essere riconosciuta nociva ai nostri interessi particolari.

Nei casi in cui il vantaggio privato s'accorda con l'affetto generale per la virtù, noi ci accorgiamo facilmente e confessiamo

---

(1) La disobbedienza ai genitori è disapprovata dagli uomini: προορωμένους τὸ μέλλον, καὶ συλλογιζομένους ὅτι τὸ παραπλήσιον ἑκάστοις αὐτῶν συγκυρήσει; l'ingratitudine, per una ragione simile (per quanto sembri mescolarvi una considerazione più generosa): συναγανακτοῦντας μὲν τῷ πέλας, ἀναφέροντας δ' ἐπ' αὐτοὺς τὸ παραπλήσιον· ἐξ ὧν ὑπογίγνεταί τις ἔννοια παρ' ἑκάστῳ τοῦ καθήκοντος δυνάμεως καὶ θεωρίας (Lib. VI, cap. 6). Forse lo storico intendeva soltanto che la nostra simpatia e benevolenza era più ravvivata, quando consideravamo la somiglianza del nostro caso con quello della persona sofferente; il quale è giusto sentimento.

la mescolanza di questi sentimenti distinti, che provocano una sensazione e un effetto molto differente sullo spirito. Noi lodiamo, forse, con maggiore prontezza quelle azioni umane generose, che contribuiscono al nostro interesse particolare; ma i fondamenti della lode, sui quali insistiamo, sono ben lungi da questo caso. E noi possiamo tentare di comunicare agli altri i nostri sentimenti, senza cercar di convincerli che possano raccogliere alcun vantaggio dalle azioni che noi raccomandiamo alla loro approvazione e al loro applauso.

Formate il modello di un carattere lodevole, nel quale coesistano tutte le più gradevoli virtù; presentate degli esempii, nei quali esse si dimostrino in modo eminente e straordinario: voi facilmente vi guadagnerete la stima e l'approvazione di tutti i vostri uditori, che non pensano a domandare in quale età e paese vivesse quella persona, che possedeva tali nobili qualità: la qual circostanza, tuttavia, è, di tutte, quella che preme di più all'amor proprio e all'interesse per la nostra felicità individuale.

Ci fu una volta un uomo di Stato che, nelle lotte e contese dei partiti, vinse in modo da ottenere con la sua eloquenza l'esilio di un abile avversario; dopo di che, lo seguì in segreto, offrendogli denaro per sostentarsi nell'esilio, e addolcendo la sua sfortuna con argomenti confortanti. *Ahimè!* esclamò il politico esiliato, *con quanto rammarico debbo abbandonare i miei amici in questa città, dove perfino i nemici sono così generosi!* La virtù gli piaceva in questo caso, sebbene fosse quella d'un nemico; e noi pure gli diamo giusta lode e approvazione, nè ritrattiamo questi sentimenti, allorchè sentiamo che il fatto avvenne in Atene, circa duemila anni fa, e che i nomi delle persone erano Eschine e Demostene.

In che mi riguarda? Vi sono poche occasioni, cui non si applichi questa domanda: e, se essa avesse quell'universale ed infallibile efficacia che si suppone, getterebbe il ridicolo sopra ogni scritto e sopra quasi ogni conversazione che contenga qualche lode o biasimo degli uomini e dei costumi.

Se poi, costretti da questi fatti e da questi argomenti, diciamo che ci trasportiamo, con la forza dell'immaginazione in tempi e paesi remoti, e consideriamo il giovamento che avremmo raccolto da queste qualità, se fossimo stati contemporanei, e avessimo avuto relazione con le persone, allora noi corriamo a un debole sotterfugio. Non è concepibile che un sentimento o una occasione reale possa mai sorgere da un interesse che si sa immaginario; specialmente quando si ha sempre in vista il nostro interesse reale, che spesso è riconosciuto essere interamente distinto dall'immaginario e, talora, anche opposto.

Un uomo, portato sull'orlo d'un precipizio, non può guardare in basso senza tremare; è più scosso dal pericolo immaginario che dal sapere e dal credersi realmente in sicurezza. Ma l'immaginazione per quanto sia qui sostenuta dalla presenza di un oggetto che sorprende, pur non la vince, a meno che non sia aiutata dalla novità e dall'insolita apparenza dell'oggetto. L'abitudine ci riconcilia presto con le altezze e con i precipizii, e caccia via questi terrori falsi ed illusorii. Si può osservare il contrario per la stima che ci formiamo dei caratteri e delle maniere; e più ci abituiamo ad un accurato esame della morale, più delicato diventa il sentimento che acquistiamo delle più minute distinzioni fra vizio e virtù. In verità, noi abbiamo nella vita quotidiana tali frequenti occasioni di determinazioni morali di ogni sorta, che nessuno oggetto di questa specie ci può esser nuovo od insolito; nè alcuna falsa veduta o prevenzione potrebbe sostenerli contro un'esperienza, così comune e familiare. Essendo l'esperienza quella che costituisce principalmente l'associazione delle idee, è impossibile che qualche associazione possa formarsi e mantenersi in diretta opposizione a quel principio.

L'utilità è piacevole, ed ottiene la nostra approvazione. Questa è una questione di fatto, confermata dall'osservazione giornaliera. Ma utile? Per chi? Certamente, per l'interesse di qualcheduno. L'interesse di chi, dunque? Non già il nostro soltanto: poichè la nostra approvazione si estende più in là di noi. Deve essere, dunque, l'interesse di quelli cui giova

il carattere o l'azione che viene approvata; e da ciò dobbiamo concludere che, per quanto lontani, essi non ci sono totalmente indifferenti. Ecco che, trovato questo principio, scopriremo una grande sorgente di distinzioni morali.

PARTE II.

L'amor proprio è un principio della natura umana di siffatta energia estensiva, e l'interesse di ogni individuo è, in generale, così legato a quello della comunità da render scusabili quei filosofi, che si immaginavano che tutto il nostro interesse per il pubblico potesse risolversi in un interesse per la nostra propria felicità e conservazione. Essi videro ad ogni momento casi di approvazione e di biasimo, di soddisfazione e di disgusto verso caratteri ed azioni; essi denominarono gli oggetti di questi sentimenti virtù o vizii; essi osservarono che le prime avevano tendenza ad accrescere la felicità e gli altri la miseria del genere umano; essi si domandarono se era possibile che noi avessimo qualche interesse generale per la società, o qualche sentimento disinteressato per il benessere o per il danno altrui; essi trovarono più semplice il considerare tutti questi sentimenti come modificazioni dell'amor proprio; e scoprirono una ragione, alla fine, per questa unificazione di principii, in quella stessa unione di interessi, che è così osservabile fra il pubblico ed ogni individuo.

Ma, non ostante questa frequente confusione di interessi, è facile raggiungere quello che i filosofi naturali, dopo Bacone, hanno chiamato ricercatamente l'*experimentum crucis*, o quell'esperimento che indica la via giusta in qualche dubbio o ambiguità. Noi abbiamo trovato casi, nei quali l'interesse privato era separato da quello pubblico, nei quali anzi era contrario; e pure abbiamo osservato che il sentimento morale continuava, nonostante la separazione degli interessi. E dovunque questi interessi distinti si accordavano sensibilmente, trovavamo noi sempre un sensibile aumento del sentimento, un più caldo affetto per la virtù e orrore del vizio, ossia quelle cose, che propriamente diciamo gratitudine e vendetta. Co-

stretti da questi fatti, dobbiamo rinunziare alla teoria, che fonda ogni sentimento morale sul principio dell'amor proprio. Dobbiamo accettare un affetto che sia più fondato sul pubblico, ed ammettere che gl'interessi della società non ci sono, anche per solo loro conto, interamente indifferenti. L'utilità è soltanto una tendenza a un certo fine; ed è una contradizione in termini che qualche cosa piaccia come mezzo per il fine, quando il fine stesso non ci interessa in nessun modo. Se, dunque, l'utilità è una sorgente di sentimento morale, e se questa utilità non è sempre considerata con riferenza a noi, ne segue che ogni cosa, che contribuisce alla felicità della società, si raccomanda direttamente alla nostra approvazione e alla nostra buona volontà. Ecco qui un principio che spiega, in gran parte, l'origine della moralità; e quale bisogno abbiamo di sistemi astrusi e remoti, quando ne abbiam presente uno così semplice e naturale? [1].

Ci riesce forse difficile comprendere la forza della umanità e della benevolenza? o concepire che la sola vista della felicità, della gioia, della prosperità, dia piacere, e quella del dolore, della sofferenza, dell'affanno comunichi fastidio? Il volto umano, dice Orazio, prende in prestito il riso e le lagrime dal volto umano [2]. Mettete una persona in solitudine, ed essa perderà ogni godimento, eccetto quelli sensuali o speculativi; e ciò perchè i moti del suo cuore non sono cau-

---

(1) È inutile spingere le nostre ricerche fino al punto di domandare perchè abbiamo il sentimento dell'umanità o della simpatia per gli altri. Basta che sia sperimentato come un principio della natura umana. Nell'esame delle cause dobbiamo fermarci in qualche punto, e vi sono, in ogni scienza, alcuni principii generali, di là dai quali non si può sperar di trovarne altri più generali. Nessun uomo è assolutamente indifferente alla felicità e alla miseria degli altri; la prima ha una tendenza generale a dare piacere, la seconda a dar dolore. E ciò ogni uomo può trovarlo in se stesso. Non è probabile che questi principii possano essere risoluti in altri più semplici ed universali, per quanti tentativi si possan fare con tal fine. Ma tale possibilità non giova al soggetto nostro, e possiamo considerare senza pericolo questi principii come originarii, felici se potremo renderne tutte le conseguenze semplici e chiare a sufficienza.

(2) Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent
Humani vultus.

Hor., *Ars poetica*, 101.

sati dai corrispondenti moti dei suoi simili. I segni di affanno e di cordoglio, per quanto arbitrarii, ci rendono tristi; ma i sintomi naturali, le lagrime, i gridi, i gemiti, infondono sempre compassione e pena. E, se gli effetti della miseria ci commuovono così vivacemente, come possiamo supporci insensibili del tutto ed indifferenti alle loro cause, allorchè ci viene presentato un carattere o un'azione malvagia e traditrice?

Supponiamo di entrare in un appartamento comodo, caldo, ben disposto; ne riceveremo necessariamente un'impressione piacevole soltanto a vederlo, perchè ci si offre con le idee grate della comodità, della soddisfazione, del godimento. Si presenta un padrone di casa ospitale, di buon umore, umano; certamente, questo particolare abbellisce tutto, nè possiamo facilmente trattenerci dal riflettere, con piacere, alla soddisfazione che ognuno riceverà dal trattar con lui e dalle sue cortesie.

Tutti quelli della famiglia sua esprimono la felicità per la libertà, la disinvoltura, la confidenza e la gioia calma, diffusa nel loro contegno. Io provo una piacevole simpatia nel vedere tanta gioia, e non posso mai considerarne la sorgente, senza le emozioni più gradevoli.

Se il padrone di casa mi dice che un vicino potente e tirannico ha tentato di togliergli la sua eredità e per lungo tempo ha disturbato tutti i suoi innocenti e socievoli piaceri, io sento immediatamente sorgere in me un'indignazione contro tale violenza ed offesa.

Se poi egli aggiunge, che non v'è da meravigliarsi che un male privato provenga da un uomo che aveva rese schiave province, spopolato città e bagnato di sangue umano i campi e i palchi del supplizio; la visione di una tale miseria mi colpisce d'orrore, e son preso da una vivissima antipatia per chi l'ha cagionata.

È certo, in generale, che, dovunque andiamo e dovunque riflettiamo o conversiamo, tutto ci si presenta sempre sotto l'aspetto della felicità o della miseria umana, ed eccita nei nostri cuori un movimento simpatico di piacere o di disagio.

Questo principio si mostra ancora energicamente attivo nelle nostre occupazioni serie, nei nostri divertimenti spensierati.

Chi entra in un teatro è subito colpito dalla vista di una moltitudine così grande che partecipa a un divertimento comune; e prova, solo a vederla, un sentimento o una disposizione maggiore ad esser commosso da ogni moto d'animo che egli partecipa con i suoi simili. Egli osserva che gli attori sono animati dal vedere il teatro pieno, e sollevati a un grado di entusiasmo che non potrebbero procurarsi in qualche momento di solitudine e di calma.

Un poeta abile sa comunicare, come per via magica, ogni moto della scena agli spettatori, i quali piangono, tremano, si offendono, si rallegrano, e si infiammano per tutte le varie passioni che muovono i varii personaggi del dramma.

Se qualche avvenimento si frappone ai nostri desiderii e interrompe la felicità dei personaggi che ci stanno a cuore, proviamo un'ansietà e inquietudine dolorosa; ma, allorchè le loro sofferenze provengono dal tradimento, dalla crudeltà o dalla tirannia di un nemico, i nostri cuori sono commossi dal più vivo risentimento contro chi provocò quelle disgrazie.

Ecco perchè si stima contrario alle regole dell'arte rappresentare qualche cosa di freddo e di indifferente; e il poeta deve evitare, se gli è possibile, un amico lontano o un confidente che non abbia un interesse immediato nell'azione, perchè comunica una simile indifferenza agli spettatori e arresta il progredire delle passioni.

Poche sono le specie di poesia più piacevoli della pastorale; ed ognuno sente che la sorgente principale del piacere che dà, proviene da quelle immagini di tranquillità gentile e tenera, che rappresenta nei suoi personaggi e della quale comunica un simile sentimento al lettore. Si sa pure che il Sannazaro errò nella sua scelta, trasportando la scena sulle spiagge marittime, per quanto presentasse l'oggetto più magnifico della natura. L'idea della fatica e del pericolo, sopportati dal pescatore, è penosa, per causa di una simpatia inevitabile che accompagna ogni concezione della felicità o della miseria umana.

Dice un poeta francese: quando avevo venti anni, era mio favorito Ovidio; ora che n'ho quaranta, mi dichiaro per Orazio. È certo che penetriamo più facilmente nei sentimenti che rassomigliano a quelli che proviamo ogni giorno: ma nessuna passione, se è rappresentata bene, può esserci interamente indifferente; perchè non ve ne è nessuna della quale ogni uomo non abbia, in sè, almeno il seme e il primo principio. È cómpito del poeta ravvicinarci ad ogni affetto con immagini e rappresentazioni vive, e farle sembrare verità e realtà; prova certa codesta che, dovunque si trovi quella realtà, i nostri spiriti sono disposti ad esserne fortemente commossi.

Ogni avvenimento o notizia recente, dalla quale sia toccato il destino degli Stati, delle province o di molti individui, è estremamente interessante anche per coloro il cui benessere non è immediatamente in questione. Siffatta notizia si propaga celeremente, è ascoltata con avidità ed esaminata con attenzione e con premura. Questa occasione dimostra che l'interesse della società corrisponde in qualche grado all'interesse di ogni individuo. È certo che l'immaginazione si eccita anche se le passioni commosse possono non essere così forti e salde da aver grande influenza sulla condotta.

Legger la storia può sembrare un calmo piacere; ma non sarebbe punto un piacere, se i nostri cuori battessero con un movimento corrispondente a quelli descrittici dagli storici.

Tucidide e Guicciardini attirano con difficoltà la nostra attenzione, allorchè il primo descrive gli insignificanti combattimenti delle piccole città greche, e il secondo l'innocua guerra di Pisa. Le poche persone e i piccoli interessi non riempiono la nostra immaginazione e non eccitano i nostri affetti, mentre la condizione disperata della numerosa flotta ateniese di faccia a Siracusa, il pericolo che così da vicino minaccia Venezia, questi, sì, eccitano la compassione, questi, sì, provocano terrore ed ansietà.

Lo stile incolore e poco interessante di Svetonio può convincerci, quanto il pennello maestro di Tacito, della crudele depravazione di Nerone e di Tiberio; ma qual differenza di sentimento! Laddove il primo riferisce freddamente i fatti,

l'altro ci pone davanti agli occhi le venerande figure di un Sorano o di un Trasea, intrepidi di fronte al loro fato e commossi soltanto dal patetico rammaricarsi degli amici e dei parenti! Di quanta simpatia si riempie ogni cuore umano! quanta indignazione sorge contro il tiranno, la cui paura senza causa, o la cui malvagità senza provocazione, fecero sorgere tale abbominevole barbarie!

Se noi ci avviciniamo di più a questi soggetti, e togliamo ogni sospetto di finzione e di inganno, qual potente interessamento è eccitato, e come superiore, in molti casi, alle ristrette premure dell'amor proprio e dell'interesse privato! La sedizione popolare, lo zelo di partito, l'obbedienza devota ai capi: ecco alcuni dei più visibili, per quanto meno lodevoli effetti della simpatia sociale sulla natura umana.

Possiamo osservare che perfino la frivolezza del soggetto non riesce a distaccarci interamente da ciò che ricorda un sentimento od un affetto umano.

Quando una persona balbetta o pronunzia con difficoltà, noi simpatizziamo persino con questo difetto di lieve importanza, e soffriamo per essa. V'è nella critica una regola che ogni combinazione di sillabe o di lettere che dia fatica agli organi del discorso nella recitazione, appare anche dura e sgradevole all'orecchio per una specie di simpatia; e ci accorgiamo di tale composizione disarmonica persino scorrendo con l'occhio un libro, perchè allora ci immaginiamo che una persona ce lo reciti e soffra pronunziando quei suoni discordanti. Tanto delicata è la nostra simpatia!

Le posizioni e i movimenti facili e disinvolti sono sempre belli: un'aria di salute e di vigoria è gradevole; e vestiti che riscaldano senza aggravare il corpo, che coprono senza imprigionare le membra, sono di buon gusto. In ogni giudizio di bellezza, i sentimenti della persona commossa sono presi in considerazione e comunicano allo spettatore gli stessi sensi di dolore o piacere (1).

---

(1) « Decentior equus cuius astricta sunt ilia; sed idem velocior. Pulcher aspectu sit athleta, cuius lacertos exercitatio expressit; idem certamini paratior. Nunquam

Perchè meravigliarsi, dunque, se noi non possiamo pronunziare alcun giudizio intorno al carattere e alla condotta di un uomo, senza considerare a che cosa tendano le sue azioni, e la felicità o la miseria che ne deriva per la società? Quale associazione di idee potrebbero mai operare, se quel principio restasse qui totalmente inattivo? (1).

Se alcuno per fredda insensibilità, o per ristretto egoismo di temperamento, non è commosso dalle immagini della felicità o della miseria umana, egli deve esser egualmente indifferente alle immagini del vizio e della virtù; poichè, d'altra parte, si è sempre trovato che una calda premura per gli interessi della nostra specie è accompagnata da un senso delicato di tutte le distinzioni morali, da un forte risentimento per le offese recate agli uomini e da un vivace compiacimento del loro benessere. E, per quanto si possa osservare la grande superiorità di certi uomini sopra altri, pure, sotto questo rispetto, non c'è nessuno così interamente indifferente agli interessi dei suoi simili da non percepire distinzione fra il bene e il male morale, in conseguenza delle differenti tendenze delle azioni e dei principii. Come potremmo, in verità, supporre possibile che alcuno dotato di un cuore umano, dovendo giudicare un carattere o un sistema etico che è benefico alla sua specie o alla sua società, e un altro

---

enim *species* ab *utilitate* dividitur. Sed hoc quidem discernere modici iudicii est. » QUINTILIANO, *Inst.*, lib. VIII, c. 3.

(1) Dipende dalla posizione che uno occupa, e dalle relazioni che possiede, la nostra aspettativa di un bene maggiore o minore da parte sua. Se rimaniamo ingannati, biasimiamo la sua inutilità; e tanto più poi, se qualche male o danno deriva dalla sua condotta e dal suo portamento. Quando gli interessi di un paese urtano con quelli di un altro, stimiamo i meriti di un uomo di Stato dal bene o dal male che il suo paese riceve per le sue misure e per i suoi consigli, senza pensare al danno che reca ai suoi nemici e rivali. L'oggetto, che ci sta più sott'occhio, quando giudichiamo il suo carattere, sono i suoi concittadini; e, perchè la natura ha posto in ognuno un affetto superiore per il suo paese, allorchè sorge una lotta, non ci aspettiamo mai di veder trattate con riguardo le nazioni lontane. Senza contare che sentiamo che gli interessi generali della umanità sono più curati, allorchè ognuno consulta il bene della sua società, che per via di qualche slegata e indeterminata tendenza al bene della specie; la quale non può mai avere per resultato un'azione benefica, poichè manca di un oggetto debitamente limitato, sul quale potersi esercitare.

che è dannoso, non voglia dare almeno una leggera preferenza al primo e considerarlo degno di un piccolo merito e riguardo? E supponiamo pure che una tale persona sia così egoistica, che il suo interesse privato occupi tutta la sua attenzione; pure, quella persona, in casi i quali non la riguardano, deve inevitabilmente sentire qualche propensione al bene del genere umano e sceglierlo a parità di condizioni nel resto. Potrebbe qualcheduno che passeggia pestare volontariamente i piedi gottosi d'un altro, col quale non ha contesa, come se fossero il selciato d'una via o il pavimento d'una casa? In questo caso, bisogna stabilire una distinzione. Noi, certamente, prendiamo in considerazione la felicità e la miseria altrui, pesando i varii motivi d'azione, e ci sentiamo inclinati verso la prima, quando nessuna considerazione personale ci fa vedere il nostro giovamento e miglioramento nell'offesa recata ai nostri simili. E, se i principii dell'umanità sono capaci di operare sulle nostre azioni in molti casi, debbono, in tutti i momenti, avere una certa autorità sui nostri sentimenti, darci un'approvazione generale di ciò che è utile alla società e un biasimo di quel che ad essa è pericoloso o dannoso. I gradi di questi sentimenti possono essere soggetti a contrasto; ma ci permettiamo di pensare che la realtà della loro esistenza sia ammessa da ogni teoria o sistema.

Se vi fosse nel mondo una creatura assolutamente maligna e dispettosa, dovrebbe comportarsi in modo peggiore che con la semplice indifferenza per il vizio e per la virtù. Tutti i suoi sentimenti dovrebbero essere rovesciati e direttamente opposti a quelli che prevalgono nella specie umana. Ogni aiuto al benessere del genere umano, poichè si opporrebbe all'inclinazione costante dei suoi desiderii e delle sue voglie, susciterebbe in lei disagio e disapprovazione; e, per contrario, tutto quello che dà origine al disordine e alla miseria nella società, dovrebbe, per la stessa ragione, esser da lei considerato con piacere e godimento. Timone, che fu chiamato « mangiatore d'uomini » piuttosto per il suo artificiale cattivo umore che per un'inveterata malignità, abbracciando Alcibiade con grande tenerezza: Avanti, figliol mio, gli diceva, acquistati la

confidenza del popolo, perchè prevedo che un giorno gli cagionerai grandi disastri! [1]. Se potessimo ammettere i due principii divini dei Manichei, ne verrebbe l'infallibile conseguenza che, tanto nei loro modi di giudicare azioni umane, quanto in ogni altra cosa, dovrebbero essere in totale opposizione, e che ogni caso di giustizia e di umanità dovrebbe, per sua necessaria tendenza, piacere a una divinità e spiacere all'altra. Tutti gli uomini sono così rassomiglianti al principio del bene che, quando l'interesse o la vendetta o l'invidia non pervertono le nostre disposizioni, siamo sempre inclinati, per la nostra filantropia naturale, a dar la preferenza alla felicità della società e, in conseguenza, alla virtù, sopra ciò che le è opposto. La malvagità assoluta, senza provocazione e senza interesse, non s'è mai trovata in alcun cuore umano; o, se si fosse trovata, avrebbe pervertito tutti i sentimenti così della morale, come dell'umanità. Se si ammettesse che la crudeltà di un Nerone fu interamente volontaria, e non ebbe per causa una paura e un risentimento continuo; è evidente che Tigellino, e non Seneca o Burro, avrebbe avuto la sua approvazione uniforme e costante.

Un uomo di Stato o un patriotta, che serva il nostro paese nel nostro tempo, è onorato con maggior passione d'uno, la cui efficacia benefica ha operato in età lontane o su nazioni distanti; poichè il bene, che scaturisce dalla sua generosa umanità, ci appar meno nostro, ci sembra più oscuro e ci commuove con minor simpatia. Possiamo concedere che il merito sia uguale in ambedue i casi, per quanto i nostri sentimenti non si siano sollevati alla stessa altezza in ambedue i casi. Il giudizio corregge qui le ineguaglianze delle nostre emozioni e percezioni interne; nello stesso modo col quale ci preserva dall'errore nelle parecchie variazioni delle immagini, che ci presentano i sensi esterni. Lo stesso oggetto a doppia distanza ci presenta all'occhio un'immagine, che è grande soltanto la metà; pure ci sembra che appaia della

---

(1) Plutarco, *Vita Alcibiadis*, 16.

stessa mole in ambedue le posizioni; perchè sappiamo che, al nostro avvicinarci, la sua immagine si allargherebbe all'occhio, e che la differenza non consiste nell'oggetto stesso, ma nella nostra posizione rispetto ad esso. Ed in verità, senza una tale correzione delle apparenze, sia nel senso interno che nell'esterno, gli uomini non potrebbero mai pensare e parlare in modo costante di nessun soggetto; perchè i loro stati ondeggianti producono continue variazioni sugli oggetti e li pongono in luci e posizioni [1] tanto differenti e contrarie.

Quanto più ci tratteniamo con gli uomini ed abbiamo relazioni sociali, tanto più ci rendiamo familiari quelle preferenze e distinzioni generali, senza le quali la nostra conversazione e il nostro discorso sarebbero mal intelligibili agli altri. L'interesse di ogni persona è tutto suo, e non si può ammettere che le antipatie e i desiderii che ne risultano, commuovano gli altri in egual modo. Il linguaggio generale, perciò, essendo formato per l'uso generale, deve essere calcato su alcune vedute più generali, e deve applicare gli epiteti di lode e di biasimo in conformità dei sentimenti che sorgono dagli interessi generali della società. E, se questi sentimenti non sono, nella maggior parte degli uomini, così forti come quelli che si riferiscono al loro bene personale, pure debbono stabilire alcune distinzioni, anche nelle persone

(1) Per una simile ragione, nelle nostre determinazioni morali e nei nostri giudizii generali, consideriamo soltanto le tendenze delle azioni e dei caratteri, non le loro reali conseguenze accidentali; per quanto nel nostro reale sentimento interno non possiamo fare a meno di considerar maggiormente chi, per condizione e per virtù, si rende realmente utile alla società, di chi esercita le virtù sociali soltanto nelle buone intenzioni e nelle affezioni benevole. Separando il caratteristico dall'accidentale, con un facile e necessario sforzo di pensiero, diciamo eguali queste due persone e diamo loro la stessa lode generale; ma, se il giudizio corregge o si sforza di correggere l'apparenza, non riesce a prevalere sul sentimento.

Perchè si dice che questo pesco è migliore di quell'altro, se non perchè produce più e migliori frutti? e non sarebbe data la stessa lode, se le lumache o i vermi avessero distrutte le pesche, prima che fossero giunte a maturità? E, in morale altresì, non si *conosce l'albero dal frutto*? E non possiamo distiguere fra la natura e l'accidente in un caso come nell'altro?

più corrotte ed egoistiche; e debbono collegare la nozione di bene alla condotta benefica, e di male alla contraria. Noi ammetteremo che la simpatia è molto più debole del nostro interessamento per noi stessi, e la simpatia per le persone lontane da noi più debole di quella per le persone vicine e prossime; ma, appunto per questa ragione, è necessario che noi, nei nostri giudizii calmi e nei nostri discorsi intorno al carattere degli uomini, dimentichiamo tutte queste differenze e rendiamo i nostri sentimenti più generali e più sociali. Noi cambiamo spesso la nostra situazione sotto questo punto di vista; ma, oltre a questo, ci avviene anche di incontrare ogni giorno persone, che sono in una situazione differente dalla nostra, e che non potrebbero mai aver relazione con noi se rimanessimo sempre in quella posizione e in quel punto di vista, che è nostro proprio. Lo scambio dei sentimenti nella società e nella conversazione ci fa, perciò, formare una qualche regola generale inalterabile, con la quale possiamo approvare o disapprovare caratteri e costumi. E, per quanto il cuore non prenda parte interamente a queste nozioni generali, nè regoli tutto il suo amore e il suo odio secondo differenze universali astratte di vizio e di virtù, senza riguardo a sè e alle persone con le quali siamo intimamente uniti; pure queste differenze morali hanno un'efficacia considerevole, e sono sufficienti almeno per il discorso, e servono ai nostri intendimenti in compagnia, sul pulpito, al teatro e nelle scuole ([1]).

Così, sotto qualunque luce poniamo questo soggetto, il valore attribuito alle virtù sociali appare sempre d'una sola

---

(1) È stato ordinato con saggezza dalla natura che i legami privati debbano ordinariamente prevalere sopra le nostre idee e considerazioni universali; altrimenti i nostri affetti e le nostre azioni sarebbero disperse e perdute, per mancanza di un oggetto adatto e limitato. Così un lieve benefizio a noi stessi o ai nostri prossimi amici eccita più vivaci sentimenti di amore e di approvazione, di un gran benefizio fatto a una società lontana. Ma, pure, noi sappiamo correggere qui con la riflessione, come in tutti i sensi, queste ineguaglianze, e mantenere una regola generale per il vizio e per la virtù, fondata principalmente sull'utilità generale.

forma, e sorge principalmente da quella considerazione che il naturale sentimento di benevolenza ci spinge ad avere per gli interessi del genere umano e della società. Se noi consideriamo i principii della struttura umana, quali ci appaiono dall'esperienza e dalla osservazione quotidiana, dobbiamo concludere a priori che è impossibile, per una creatura come l'uomo, essere totalmente indifferente al benessere o al malessere dei suoi simili, e non giudicare facilmente da sè (quando nulla le dia una particolare inclinazione) che ciò che promuove la felicità de' suoi simili è bene, quel che tende alla loro miseria è male, senz'alcun ulteriore riguardo o considerazione. Ecco qui almeno i più leggieri rudimenti o lineamenti di una distinzione generale fra le azioni; e, man mano che si suppone che crescano la benevolenza della persona, il suo legame con coloro che sono offesi o beneficati, la sua vivace concezione della loro miseria o felicità, acquista vigore proporzionale la sua approvazione o il suo biasimo. Non v'è alcuna necessità che un'azione generosa, ricordata soltanto in un'antica storia o in un vecchio giornale, ci comunichi qualche forte sentimento di applauso e di ammirazione. La virtù, posta a tale distanza, è come una stella fissa, che, per quanto all'occhio della ragione possa sembrare luminosa quanto il sole di mezzogiorno, è però infinitamente lontana dal toccare i sensi sia colla luce che col calore. Ravvicinateci questa virtù, col farci conoscere o col legarci alle persone o anche con un racconto eloquente dell'avvenimento; i nostri cuori saranno subito presi, la nostra simpatia ravvivata, la nostra fredda approvazione convertita nei sentimenti più caldi di amicizia e di interessamento. Queste sembrano le conseguenze necessarie ed infallibili dei principii generali della natura umana, quale la si scopre nella vita e nella pratica ordinaria.

Inoltre: rovesciate queste vedute e ragionamenti, e considerate la questione *a posteriori*, e, pesando le conseguenze, ricercate se il merito delle virtù sociali non sia, in gran parte, derivato dai sentimenti di umanità, con i quali esse commuovono gli spettatori. Sembra questione di fatto, che la

circostanza dell'utilità è, in tutti i casi, una sorgente di lode e di approvazione: che ad essa si fa appello in tutte le decisioni morali, riguardanti il merito o demerito delle azioni: che è l'unica origine del rispetto tributato alla giustizia, alla fedeltà, all'onore, all'obbedienza e alla castità; che è inseparabile da tutte le altre virtù sociali, dall'umanità, dalla generosità, dalla carità, dall'affabilità, dalla indulgenza, dalla misericordia e dalla moderazione: in breve, che è il fondamento della parte principale della morale, che si riferisce al genere umano e ai nostri simili.

Si chiarisce anche, che, nella nostra approvazione generale dei costumi, la tendenza utilitaria delle virtù sociali non ci muove per qualche considerazione di interesse personale, ma ha un'efficacia ancora più universale ed estesa. Si chiarisce che la tendenza al bene pubblico e al progresso della pace, dell'armonia, dell'ordine nella società, col toccare i principii di benevolenza che ci sono naturali, ci attira dal lato delle virtù sociali. Si ha per conferma addizionale che questi principii di umanità e di simpatia entrano così profondamente in tutti i nostri sentimenti, ed hanno un'efficacia così potente, da renderli capaci di eccitare il biasimo o l'applauso più energico. La teoria presente è semplicemente il resultato di tutte queste inferenze, ognuna delle quali sembra fondata sopra un'esperienza ed un'osservazione uniforme.

Se anche fosse dubbioso che nella nostra natura vi sono principii come quelli dell'umanità e dell'interessamento per gli altri, quando poi vediamo, in casi numerosi, che qualunque cosa tenda a promuovere gli interessi della società è fortemente approvata, dobbiamo desumere da ciò la forza del principio della benevolenza; giacchè è impossibile che qualche cosa piaccia come mezzo per un fine, allorchè il fine è affatto indifferente. D'altra parte, se fosse dubbioso che ci siano, nella nostra natura, principii generali di biasimo e di approvazione morale, tuttavia, allorchè vediamo, in casi numerosi, l'efficacia dell'umanità, ne dobbiamo concludere che ciò sarebbe impossibile, se tutto quel che promuove l'in-

teresse della società non comunicasse piacere e tutto quello che è dannoso non comunicasse disagio. Ma, quando queste riflessioni ed osservazioni differenti si accordano nello stabilire la stessa conclusione, non debbono renderla evidente e indisputabile?

Si può sperare, tuttavia, che il progredire degli argomenti confermerà ulteriormente la teoria presente, col mostrare il sorgere di altri sentimenti di stima e di considerazione dallo stesso o da simili principii.

SEZIONE VI

DELLE QUALITÀ CHE SONO UTILI A NOI STESSI.

PARTE I. (1)

Sembra evidente che, quando una qualità o abitudine è soggetta al nostro esame, se appare per qualche rispetto dannosa alla persona che la possiede o tale da renderla incapace per l'azione e per gli affari, subito essa è biasimata e classificata fra i difetti e le imperfezioni di quella persona.

L'indolenza, la negligenza, la mancanza d'ordine e di metodo, l'ostinazione, l'incostanza, l'avventatezza, la credulità; queste qualità non furono mai stimate indifferenti per un carattere, e tanto meno lodate come meriti e virtù. Il danno, che ne risulta, colpisce subito il nostro occhio e ci dà il sentimento del dolore e della disapprovazione.

È ammesso che nessuna qualità sia assolutamente degna di biasimo o di lode. Tutto dipende dal suo grado. Dicono i Peripatetici che un giusto mezzo è la caratteristica della virtù. Ma questo giusto mezzo è principalmente determinato dall'utilità. Si può raccomandare, ad esempio, una conveniente celerità o prontezza negli affari. Se essa manca, non progrediamo mai nell'esecuzione di qualche disegno; se eccede, ci compromettiamo in misure ed intraprese precipitose e mal combinate. Con tali ragionamenti, fissiamo l'adatto e lodevole giusto mezzo in tutte le disquisizioni di morale e di prudenza; e non perdiamo mai di vista i giovamenti che risultano da qualche carattere o abitudine.

---

(1) Nelle edizioni *G-N* precedevano questa parte alcuni paragrafi, che nelle altre, come in questa edizione, formano l'Appendice IV: *Intorno ad alcune dispute verbali.*

Ora, poichè questi vantaggi sono goduti dalla persona che ne è in possesso, non può esser l'amor proprio che li rende piacevoli a noi che siamo spettatori e stimola la nostra stima ed approvazione. Nessuna forza d'immaginazione ci può convertire in un'altra persona, e farci fantasticare che, essendo noi quella persona, ricaveremmo benefizio da quelle preziose qualità che le appartengono. O, se lo facesse, nessuna prontezza di immaginazione potrebbe ritrasportarci immediatamente indietro, dentro di noi, e farci amare e stimare quella persona come una differente da noi. Idee e sentimenti così opposti e alla verità conosciuta e fra di loro, non potrebbero mai trovarsi nello stesso tempo nella stessa persona. Ogni sospetto, adunque, di considerazioni egoistiche è qui escluso del tutto. È un principio assolutamente differente che commuove il nostro cuore e ci fa interessare alla felicità della persona, che consideriamo. Allorchè le sue qualità naturali e le abilità acquistate ci fanno aspettare l'esaltazione, il miglioramento, la reputazione nella vita, il successo favorevole, il costante possesso della fortuna, e l'esecuzione di intraprese grandi e giovevoli; noi siamo colpiti da tali gradevoli immagini, e sentiamo sorgere immediatamente compiacenza e considerazione per essa. Le idee di felicità, di gioia, di trionfo, di prosperità, sono annesse a ogni circostanza del suo carattere, e diffondono sopra le nostre menti un gradevole sentimento di simpatia e di umanità (1).

---

(1) Ci si può arrischiare ad affermare che non c'è creatura umana alla quale la manifestazione della felicità (dove non v'è ragione d'invidia o di vendetta) non dia piacere, quella della miseria non dia disagio. Ciò sembra inseparabile dalla nostra struttura e costituzione. Ma soltanto gli spiriti più generosi cercano prontamente il bene degli altri ed hanno una passione reale per il loro benessere. Negli uomini di spirito stretto e poco generoso, questa simpatia non sorpassa un certo sentimento dell'immaginazione, che serve soltanto ad eccitare sensi di compiacenza e di biasimo, e fa applicare agli oggetti attributi d'onore o di spregio. Così un uomo in sordida miseria, per esempio, loda estremamente la industriosità e la frugalità anche negli altri, e le pone, nella sua stima, sopra tutte le altre virtù. Egli conosce il bene che ne risulta e sente quella specie di felicità con maggior simpatia e vivacità di ogni altra che poteste rappresentargli; per quanto, forse, non vorrebbe spendere uno scellino per far la fortuna di quell'uomo industre, che egli tanto loda.

Supponiamo un uomo, formato così originalmente da non avere alcun interessamento per i suoi simili e da considerare la felicità e la miseria di tutti gli esseri sensibili perfino con maggior indifferenza di due sfumature di uno stesso colore. Supponiamo che, posta da una parte la prosperità delle nazioni e la loro rovina dall'altra, fosse invitato a scegliere; egli se ne starebbe come l'asino degli scolastici irresoluto e indeterminato, fra motivi eguali; o piuttosto, come lo stesso asino fra due pezzi di legno o di marmo, senza alcuna inclinazione o propensione per alcuna parte. Io credo che sarà ammessa come giusta conseguenza, che una tale persona, essendo assolutamente disinteressata, così per il pubblico bene di una comunità che per l'utilità privata di altri, considererebbe ogni qualità, fosse pur dannosa e benefica alla società o al suo possessore, con la stessa indifferenza con la quale considererebbe l'oggetto più comune e volgare.

Ma se, invece di questo mostro immaginario, supponiamo un uomo, che dia un giudizio o prenda una determinazione nel caso, c'è per lui un chiaro motivo di preferenza, anche se tutto il resto è eguale; e, per quanto fredda possa essere la sua scelta se il suo cuore è egoista o le persone sono a lui estranee, ci deve pur essere una scelta o distinzione fra ciò che è utile e ciò che è dannoso. Ora questa distinzione è identica in tutte le sue parti con la distinzione morale, il cui fondamento è stato spesso, e vanamente, ricercato. Le stesse doti dello spirito, in ogni circostanza, sono gradevoli al sentimento della morale e a quello dell'umanità; lo stesso temperamento è suscettibile di molte gradazioni dell'un sentimento e dell'altro; e la stessa alterazione degli oggetti, sia che si avvicinino o che si congiungano tra loro, ravviva l'uno e l'altro. Noi dobbiamo, dunque, concludere, in forza di tutte le regole della filosofia, che questi sentimenti sono in origine gli stessi; poichè in ogni particolare, anche nei più minuti, sono governati dalle stesse leggi e sono mossi dagli stessi oggetti.

Perchè mai i filosofi, concludono colla massima certezza, che la luna è trattenuta nell'orbita sua da quella stessa forza di

gravità che fa cadere i corpi sulla superficie terrestre; se non perchè questi effetti sono stati, per via di calcolo, trovati simili ed eguali? E questo argomento non deve dare una convinzione egualmente forte nelle disquisizioni morali come nelle naturali?

Sarebbe superfluo provare con maggiori particolari, che tutte le qualità utili al possessore sono approvate e le contrarie biasimate. Basterebbe la menoma riflessione su ciò che sperimentiamo ogni giorno nella vita. Nè occorrerà ricordare molti casi, per rimuovere, se è possibile, ogni dubbio ed ogni esitazione.

La qualità più necessaria per eseguire qualche utile intrapresa, è la discrezione; con la quale noi manteniamo sicure relazioni con gli altri, concediamo la dovuta attenzione al nostro e al loro carattere, pesiamo ogni circostanza della faccenda che intraprendiamo, e adoperiamo i mezzi più sicuri e certi per raggiungere qualche fine o proposito. Per un Cromwell o per un Retz [1], la discrezione può apparire una virtù da sagrestani, come la chiama lo Swift; ed essendo incompatibile con quei vasti disegni ai quali li preparava il loro coraggio e la loro ambizione, poteva esser realmente per loro un difetto e una imperfezione. Ma, nella condotta della vita quotidiana, nessuna virtù è più richiesta, non soltanto per ottener successo, ma anche per evitare scacchi e delusioni fatali. Le migliori doti, come ha osservato un elegante scrittore, possono esser fatali a chi le possiede senza la discrezione; come Polifemo, privo del suo occhio, era ancora più esposto ai pericoli a cagione della sua forza e statura enorme.

In verità, il migliore carattere, se non fosse troppo perfetto per la natura umana, sarebbe quello che, non dominato da nessun temperamento, usasse alternativamente dell'audacia e della cautela, secondo che l'una o l'altra fosse utile al proposito fatto. Di tale specie è l'eccellenza che

---

(1) Il cardinale di Retz, celebre uomo politico, assai cinico e machiavellico nelle sue *Memorie*.

St. Evremond [1] attribuisce al maresciallo Turenna, che in ogni campagna mostrava, diventando vecchio, sempre maggior audacia nelle intraprese guerresche; ed essendo ora per lunga esperienza conoscitore perfetto d'ogni incidente di guerra, si avanzava con maggior fermezza e sicurezza in una strada che conosceva così bene. Dice Machiavelli: che Fabio era cauto, e Scipione intraprendente. Ambedue riescirono, perchè la situazione degli affari romani, durante il comando di ciascuno di loro, era proprio adatta al suo genio; ma ambedue avrebbero fallito se queste situazioni fossero state rovesciate. Felice è colui, le circostanze di vita del quale si adattano al temperamento; ma eccelle quell'altro, che può adattare il suo temperamento ad ogni circostanza.

Che bisogno c'è di far qui le lodi dell'operosità, e di portare al cielo i suoi giovamenti, allorchè fa acquistare potere e ricchezze ed edifica ciò che si chiama, nel mondo, una fortuna? Secondo la favola, la tartaruga vinse la scommessa con la lepre, che pure era molto più veloce.

Il tempo di un uomo, quando è amministrato a dovere, rassomiglia ad un campo coltivato, di cui pochi acri producono, di quel che è utile alla vita, più che non facciano provincie estese, e magari di fertile terra, allorchè son coperte di erbacce e di rovi.

Ma ogni aspettativa di riuscita nella vita, o persino di una esistenza tollerabile, deve cadere, allorchè manca una ragionevole frugalità. Il capitale accumulato, invece di crescere, diminuisce ogni giorno, e lascia il suo possessore tanto più infelice in quanto, non essendo riescito a confinar le sue spese in un reddito ampio, sempre di meno potrà contentarsi di vivere con uno ristretto. Secondo Platone [2], le anime degli uomini infiammati da appetiti impuri, quando hanno abbandonato il corpo, che solo dava i mezzi di soddisfazione, aleggiano sopra terra e ritornano ai luoghi dove sono depositati

(1) Charles de St. Denys de St. Evremond, 1613-1703 (*N. dell'Ed.*)
(2) *Phaedo*, 81.

i loro corpi, piene del desiderio di riavere i perduti organi delle sensazioni Così noi possiamo vedere dei prodighi spregevoli, che han consumato la loro fortuna in selvaggie orge, ficcarsi in ogni casa ben fornita e associarsi a ogni divertimento, odiati persin dai viziosi e spregiati anche dai pazzi.

Un estremo della frugalità è l'avarizia, la quale, poichè impedisce all'uomo non soltanto l'uso delle sue ricchezze, ma anche l'ospitalità ed ogni godimento sociale, è giustamente biasimata per doppia ragione. La prodigalità, che è l'altro estremo, è ordinariamente più dannosa all'uomo stesso; ed ognuno di questi estremi è biasimato più dell'altro, secondo il temperamento che biasima, e secondo la sua maggiore o minore sensibilità al piacere, sia sociale che sensuale.

[Le qualità traggono spesso il loro merito da sorgenti complicate. L'onestà, la fedeltà, la verità sono lodate per la loro immediata tendenza a promuovere gli interessi della società; ma, dopo che queste virtù si sono ben stabilite su questo fondamento, esse sono anche considerate come giovevoli alla persona stessa, e come sorgenti di quella fiducia e confidenza, che può sola dare ad un uomo una certa considerazione nella vita. Si diventa spregevoli, non meno che odiosi, quando si dimentica il dovere che, in questo particolare, si deve a noi stessi come alla società.

Forse, questa considerazione è una delle sorgenti principali del forte biasimo che viene scagliato in ogni caso di mancanza di castità nelle donne. Il massimo rispetto, che quel sesso può acquistarsi, è derivato dalla sua fedeltà; ed una donna diventa volgare e vile, perde il suo grado ed è esposta ad ogni insulto, allorchè manca in questo punto. La più piccola debolezza è sufficiente a intaccare il suo carattere. Una femmina ha tante occasioni di soddisfare segretamente a questi appetiti, che nulla può renderci sicuri se non la sua assoluta modestia e riserva; e, una volta fatto un intacco, può malamente essere ben riparato. Se un uomo si comporta codardamente in qualche occasione, basta un caso di condotta contraria per reintegrare il suo carattere. Ma con quale azione

potrebbe una donna, la cui condotta sia stata una volta dissoluta, rassicurarci che essa prenderà migliori risoluzioni ed avrà sufficiente dominio sopra di sè per attuarle? *Agg. Ed. E.*]

Si ammette che tutti gli uomini sono egualmente desiderosi di felicità; ma pochi riescono nella loro ricerca. Fra le cause considerevoli, c'è la mancanza di vigore mentale che potrebbe renderli capaci di resistere alla tentazione del comodo e del piacere presente, e condurli verso la ricerca di giovamenti e godimenti più lontani. Le nostre affezioni, dopo una visione generica dei loro oggetti, formano certe regole di condotta e certe misure di preferenza dell'una sopra l'altra: e queste decisioni, per quanto siano il reale resultato delle nostre passioni calme e delle nostre propensioni (poichè quale altra cosa può proclamare che qualche oggetto è da scegliersi o no?), pure vengon dette, con naturale abuso di termini, determinazioni della ragione pura e della riflessione. Ma, quando alcuni di questi oggetti ci si avvicinano o acquistano il vantaggio che dà una luce e una posizione favorevole, la quale afferra il cuore o l'immaginazione; le nostre risoluzioni generali sono spesso confuse, un piccolo godimento vien preferito, e ci aggraviamo d'una vergogna e d'un rimorso permanente. E, per quanto i poeti possano usare il loro spirito e la loro eloquenza per celebrare il piacere presente e respingere tutte le lontane intenzioni di fama, di salute, di fortuna; è chiaro che questo metodo è sorgente di tutte le dissolutezze, disordini, pentimenti e miserie. Un uomo, che abbia carattere forte e determinato, aderisce tenacemente alle sue risoluzioni generali; nè lo seducono le attrazioni del piacere nè lo atterriscono le minacce del dolore: egli tiene sempre in vista quelle remote intenzioni, che gli assicurano la felicità, insieme con l'onore.

La soddisfazione di se stesso, almeno in qualche grado, è un giovamento cercato tanto dal saggio che dal pazzo: ma è l'unico; non c'è, nella condotta della vita, nessun'altro caso, in cui s'accordino. Affari, libri, conversazione, son tutte cose per le quali un pazzo è totalmente incapace; e, a meno che sia condannato dalla sua posizione al lavoro più grossolano,

rimane un inutile peso sulla terra. In conseguenza di ciò, si trova che gli uomini sono estremamente sensibili su questo punto del loro carattere; e, mentre si son visti tanti casi di tradimento e di corruzione confessata ed aperta, non se n'è visto nessuno in cui l'accusa di ignoranza e stupidaggine fosse sopportata pazientemente. Dicearco, quel generale macedone che, come Polibio ci racconta [1], eresse apertamente un altare alla empietà e un altro all'ingiustizia, come una sfida al genere umano; egli pure, ne sono sicuro, si sarebbe scosso al nome di stolto ed avrebbe meditato di vendicarsi di un aggettivo così ingiurioso. Tolto l'affetto per i genitori, che è il legame più potente e indissolubile nella natura, nessun'altro ha forza sufficiente per far sopportare il disgusto, che sorge da quella qualifica. L'amore stesso, che resiste ai colpi del tradimento, dell'ingratitudine, della malignità e della infedeltà, è subito estinto da quella, appena la vede e la riconosce; la stessa bruttezza e vecchiaia sono meno dannose a quella passione che non la stoltezza. Tanto paurosa è l'idea di ulteriore incapacità per ogni proposito o impresa, e di un continuato erramento o cattiva condotta nella vita!

Allorchè si domanda se è più valutata un'intelligenza pronta o una lenta; se una che penetra a prima vista ben dentro al soggetto, ma non può far nulla per via di studio, ovvero una formata in modo opposto sì da compiere ogni cosa con lo sforzo dell'applicazione; se una testa chiara o un'inventiva copiosa; se un genio profondo o un giudizio sicuro; in breve, quale carattere, o speciale inclinazione dell'intelligenza, eccelle più di un'altra; — è evidente che non possiamo rispondere a nessuna di queste questioni, senza considerare quale di queste qualità rende più adatto l'uomo per il mondo, e lo conduce più lontano in qualche impresa.

Se un senso raffinato ed esaltato non è così utile quanto il senso comune, la sua rarità, la sua novità e la nobiltà dei suoi oggetti lo compensano in qualche modo e lo rendono

(1) *Storie*, lib. XVII, cap. 35.

ammirevole per gli uomini: come l'oro, per quanto meno adoprabile del ferro, acquista per la sua scarsità un valore, che è molto superiore a quello dell'altro.

I difetti del giudicare non possono essere rimediati da alcuna arte inventiva; ma quelli della memoria lo posson frequentemente, sia negli affari che nello studio, usando metodo e operosità, e diligenza nel porre tutto in iscritto; e di rado si ode scusare il fallimento di una persona in qualche impresa per la sua scarsa memoria. Ma in tempi antichi, quando nessun uomo poteva esser considerato senza avere il dono della parola, e quando l'uditorio era troppo delicato per sopportare arringhe così rozze e indigeste come quelle che i nostri improvvisatori offrono alle pubbliche assemblee; la facoltà della memoria aveva la massima importanza, e, in conseguenza, era assai più stimata d'oggi. Non si ricorda neppure un genio dell'antichità, che non fosse celebre per tale qualità: Cicerone la enumera fra le sublimi dello stesso Cesare [1].

Costumi ed usi particolari alterano l'utilità delle qualità: ed alterano pure il loro valore. Situazioni ed accidenti particolari hanno la stessa influenza, in qualche grado. Colui che possiede quelle qualità e quegli ornamenti che sono adatti alla sua situazione e professione, sarà sempre più stimato di chi è mal collocato dalla fortuna nel luogo assegnatogli. Le virtù private e individuali sono, per questo lato, più arbitrarie delle pubbliche e sociali. Ma, per altri lati, esse sono, forse, meno soggette a dubbio e a discussione.

In Inghilterra, in questi ultimi anni, è prevalsa fra gli uomini di vita attiva una tale continua ostentazione rispetto allo spirito pubblico, e, fra quelli di vita speculativa, rispetto alla benevolenza, e, senza dubbio, sono state scoperte tante false pretese ad ambedue, che il pubblico è disposto, senza alcuna cattiva intenzione, a mostrare una sgarbata incredulità riguardo a tali doti morali, e, perfino, a negar assolutamente

(1) « Fuit in illo ingenium, ratio, memoria, litterae, cura, cogitatio, diligentia etc. ». *Philip.*, 2, 45.

la loro esistenza o la loro realtà. In egual modo, io trovo che l'antico e perpetuo gergo degli Stoici e dei Cinici rispetto alla virtù, le loro magnifiche parole e le loro piccole azioni, generarono disgusto fra gli uomini; e Luciano, molto licenzioso dove si tratta del piacere, ma sotto altri rispetti scrittore moralissimo, non può spesso parlar della virtù così millantata senza tradir sintomi di noia e di ironia. Ma, qualunque sia la ragione di questa bisbetica delicatezza, non può mai esser portata così lungi da negar l'esistenza di ogni specie di merito, e tutte le distinzioni di costumi e maniere. Oltre la discrezione, la cautela, l'intraprendenza, l'attività, la frugalità, l'economia, il buon senso, la prudenza, il discernimento, oltre queste lodi, dico, i cui stessi nomi obbligano a riconoscere il loro merito, ve ne sono molti altri ai quali lo scetticismo più determinato non può, neppure per un momento, rifiutare un tributo d'approvazione e di lode. La temperanza, la sobrietà, la pazienza, la costanza, la perseveranza, la precisione, la ponderazione, la segretezza, l'ordine, la seduzione, il tatto, la presenza di spirito, la prontezza di concezione, la facilità d'espressione; queste ed altre cento della stessa specie, nessun uomo negherà mai che siano eccellenze e perfezioni. Poichè il loro merito consiste nella loro tendenza a servire il loro possessore, senza alcuna magnifica pretesa all'utilità pubblica e sociale, noi abbiamo minor sospetto delle loro pretese e le ammettiamo facilmente nel catalogo delle qualità lodevoli. Noi non sentiamo che, con questa concessione, abbiamo aperta la strada a tutte le altre eccellenze morali, e che non possiamo logicamente esitare di più rispetto alla benevolenza, al patriottismo e alla umanità disinteressata.

Sembra certo, in verità, che le prime apparenze siano qui, come di solito, estremamente ingannevoli, e che è più difficile, in via speculativa, risolvere nell'amor proprio il valore che attribuiamo alle virtù egoistiche persino di quel che sia risolvere in esso il valore delle virtù sociali, quali la giustizia e la beneficenza. Non c'è bisogno di dire che, per quest'ultimo

fine, qualunque condotta favorisca il bene della comunità è amata, apprezzata e stimata dalla comunità, a causa di quell'utilità e di quell'interesse, dei quali ognuno si fa partecipe; e, per quanto questa affezione e considerazione siano, in realtà, gratitudine e non amor proprio, pure una distinzione, anche di questa semplice natura, non può esser fatta facilmente da ragionatori superficiali; e c'è modo, almeno, di dare appoggio a un cavillo e a una disputa momentanea. Ma, poichè le qualità che tendono soltanto alla utilità del loro possessore, senza alcuna riferenza a noi, o alla comunità, sono pure stimate, per via di quale teoria o sistema possiamo spiegare questo sentimento mercè l'amor proprio e dedurlo da quella preferita origine? Bisogna qui confessare che la felicità e la miseria degli altri non ci sono spettacoli interamente indifferenti; ma la vista della prima, sia nelle sue cause che nei suoi effetti, come la luce del sole sopra un panorama di pianure ben coltivate (per non porre troppo in alto le nostre pretese), ci comunica una gioia e una soddisfazione segreta; il mostrarsi dell'altra, come una fosca nube sopra uno sterile campo, getta un'ombra melanconica sulla nostra immaginazione. E una volta fatta questa concessione, è tolta la difficoltà; ed una interpretazione naturale e non sforzata dei fenomeni della vita umana prevarrà, speriamo, fra tutti i ricercatori speculativi.

PARTE II. (1)

Non è sconveniente esaminare, in questo punto, l'efficacia delle doti corporee e dei beni della fortuna sopra i nostri sentimenti di stima e di considerazione, ed osservare se questi fenomeni fortifichino o indeboliscano la teoria presente. Ci si aspetterà, naturalmente, di trovare che la bellezza del corpo, come suppongono tutti i moralisti antichi, sia simile, per varii rispetti, a quella della mente; e che ogni specie di stima,

---

(1) Parte III, *Ed. G-N.*

tributata a un uomo, abbia qualche cosa di simile, nella sua origine, o che provenga da doti morali o dallo stato delle sue esterne circostanze.

È evidente che una considerevole sorgente della bellezza di tutti gli animali è il giovamento che essi traggono dalla struttura particolare delle loro membra ed organi, adatta al particolare modo di vita, al quale la natura li ha destinati. Le proporzioni giuste di un cavallo, come ce le descrivono Senofonte e Virgilio, sono le stesse che apprezzano oggi i nostri moderni fantini, perchè hanno lo stesso fondamento, cioè l'esperienza di quel che è nocivo o utile all'animale.

Spalle larghe, ventre magro, salde giunture, gambe sempre più fini, sono tutti i segni di bellezza nella nostra specie, perchè indicano forza e vigore. Le idee dell'utilità e del suo contrario, se anche non determinano interamente quel che è bello o deforme, sono evidentemente la sorgente di una parte considerevole di approvazione o di biasimo.

Nei tempi antichi, tanto la forza quanto la destrezza, essendo di uso e di importanza maggiore in guerra, erano anche stimate e valutate più di ora. Per non insistere su Omero e sui poeti, possiamo osservare che gli storici non si fanno scrupolo di ricordare la forza del corpo fra gli ornamenti persino di un Epaminonda, che essi riconoscevano come il maggiore eroe, uomo di Stato e generale di tutti i Greci [1]. Un'eguale lode è data a Pompeo, uno dei più grandi fra i romani [2]. Questo esempio è simile a quello che abbiamo osservato rispetto alla memoria.

Di quale derisione e disprezzo colpisce ambo i sessi l'impotenza; perchè l'infelice, che è in quella condizione, è con-

---

(1) DIODORO SICULO, lib. XV, 88. Non è inutile tracciare il carattere di Epaminonda com'è disegnato dagli storici, a fine di mostrare le idee del valore perfetto che prevalevano in quei tempi. In altri illustri uomini, dice Diodoro, osserverete che ognuno possedeva una brillante qualità, sulla quale era fondata la sua fama; in Epaminonda si trovano unite tutte le virtù: forza del corpo, eloquenza espressiva, vigoria di spirito, dispregio delle ricchezze, gentilezza delle disposizioni, e, ciò che massimamente va considerato, coraggio e saggia direzione in guerra.

(2) *Cum alacribus, saltu; cum velocibus, cursu; cum validis recte certabat.* SALLUST. apud Veget. *De re mil.* 19.

siderato come privo d'un piacere assai importante nella vita, e, nello stesso tempo, inabile a comunicarlo altrui! La sterilità nelle donne, essendo pure una specie di inutilità, è un obbrobrio, ma non nello stesso grado: e di ciò la ragione è molto chiara, secondo la teoria presente (1).

Non c'è regola più indispensabile nella scrittura e nella statuaria dell'equilibrare le figure e porle con la massima esattezza sul loro centro di gravità. Una figura, non bene equilibrata, è brutta; perchè suscita idee spiacevoli di caduta, di danno e di dolore (2).

Una disposizione o inclinazione della mente, che rende capace un uomo di elevarsi nel mondo e di far progredire la sua fortuna, s'acquista la stima e il rispetto, come è già stato prima spiegato. Si può, quindi, supporre naturalmente che il possesso delle ricchezze e dell'autorità avrà una considerevole influenza sopra questi sentimenti.

---

(1) [Sempre per la stessa dimostrazione, possiamo osservare un fenomeno, che potrebbe apparire alquanto volgare e ridicolo; se pure vi può essere qualche cosa di volgare in ciò che rassoda conclusioni di tale importanza, o di ridicolo, in ciò che viene adoprato in un ragionamento filosofico. Tutti hanno osservato che quelli che si chiamano « don Giovanni » e si sono segnalati per le loro imprese amorose, e per struttura corporea o per altri sintomi promettono qualche straordinaria vigoria di quel genere, sono ben accolti dal bel sesso e s'attirano naturalmente l'affetto persin di quelle signore, la cui virtù o posizione è tale da toglier loro di mente il pensiero di usare di siffatte qualità. Gli è che l'immaginazione si compiace di queste concezioni, ed entrando con soddisfazione nell'idea di un piacere così favorito, prova una specie di compiacenza e di benevolenza per quella persona. Un principio simile, che opera con maggiore larghezza, è la sorgente generale di un affetto e di un consenso maggiore. *Agg. Ed. G.*]

(2) Tutti gli uomini sono egualmente soggetti al dolore, agli incomodi e alle malattie; ma posson ricuperare la salute e la tranquillità. Queste circostanze, poichè non distinguono un uomo dagli altri, non sono sorgente di orgoglio o di umiltà, di considerazione o di disprezzo. Ma, paragonando la nostra specie con le superiori, è molto mortificante il considerare che dobbiamo esser tutti soggetti a malattie ed infermità, ed i sacerdoti usano volentieri questo argomento per mortificare la vanità e l'arroganza. Essi riescirebbero meglio se la piega ordinaria dei nostri pensieri non fosse perpetuamente volta a paragonare noi con gli altri. Le infermità che ci colgon da vecchi ci mortificano, perchè può sorgere un paragone con i giovani. Le malattie dei re sono accuratamente nascoste, perchè interessan gli altri e sono spesso trasmesse agli eredi. È lo stesso caso delle malattie che eccitano immagini nauseanti o spaventose: come, ad esempio, l'epilessia, le ulceri, le piaghe, la scabbia, ecc.

Esaminiamo qualche ipotesi, con la quale possiamo spiegare la considerazione tributata a chi è ricco e potente; non ne troveremo alcuna soddisfacente, se non quella che la fa derivare dalla gioia comunicata allo spettatore dalle immagini di prosperità, di felicità, di soddisfazione, di abbondanza, di autorità, e dall'appagamento di ogni appetito. L'amor proprio, ad esempio, che alcuni così fortemente pretendono di considerare come la sorgente di ogni sentimento, è insufficiente per questo fine. Dove non si mostri benevolenza o amicizia, è difficile concepire su che cosa possa esser fondata la nostra speranza di un vantaggio, tratto dalle ricchezze altrui; eppure stimiamo naturalmente il ricco, prima ancora che scopriamo in lui qualche favorevole disposizione verso noi.

Noi siamo commossi dagli stessi sentimenti anche quando restiamo così fuori dalla sfera della loro azione, che non si può supporre che abbiano il potere di servirci. Un prigioniero di guerra è trattato, presso tutte le nazioni civili, con il rispetto dovuto alla sua condizione; ed è evidente che la ricchezza importa moltissimo per fissare la condizione di una persona. E, se vengono considerate anche la nascita e la qualità, ciò non fa che darci un argomento di più per il nostro cómpito presente. Poichè, che cos'è ciò che chiamiamo un nobile se non uno che è disceso da una lunga successione di antenati ricchi e potenti, e che acquista la nostra stima per i suoi legami con persone che stimiamo? I suoi antenati sono perciò rispettati, benchè morti, a causa delle loro ricchezze; e, quindi, senza alcuna specie di aspettazione.

Ma, per non spingerci all'esempio del prigioniero di guerra o del morto, a fine di trovare casi di disinteressato rispetto per i ricchi, possiamo soltanto osservare, con un po' di attenzione, quei fenomeni che avvengono nella vita e conversazione ordinaria. Supponiamo un uomo di fortuna bastevole e che non abbia professione; se è presentato a una compagnia di stranieri, naturalmente li tratterà con differenti gradi di rispetto, essendo informato delle loro fortune e condizioni differenti; per quanto sia impossibile che egli possa aspettarsi (e, forse, neppur l'accetterebbe) un giovamento pecuniario

da loro. Un viaggiatore è sempre accettato in una società e trova una cortesia proporzionata al servidorame e al vestito, che lo dimostrano uomo di grande o di moderata fortuna. In breve, i differenti ordini degli uomini sono regolati, in gran parte, dalle ricchezze; e ciò così rispetto ai superiori come agli inferiori, agli estranei come ai conoscenti.

Non ci rimane, dunque, se non concludere che, siccome le ricchezze sono da noi desiderate solamente come mezzi di appagare i nostri desiderii, presentemente o in qualche periodo futuro immaginario, così esse suscitano stima negli altri solamente perchè hanno quella efficacia. L'avere una diretta relazione con le comodità, con le convenienze e con i piaceri della vita, forma, in verità, la loro propria natura ed essenza; altrimenti, sarebbero egualmente di valore la cambiale d'un banchiere fallito e una borsa d'oro in una isola deserta. Quando ci avviciniamo ad uno che è, come suol dirsi, agiato, ci sono presenti le gradevoli idee di abbondanza, di soddisfazione, di pulizia, di calore, di una casa simpatica, di un mobilio elegante, di una tavola pronta, e di tutto quello che è desiderabile in cibi, in vivande e in vestiario. Al contrario, allorchè si mostra un povero, subito colpiscono la nostra fantasia le idee spiacevoli di indigenza, di penuria, di dura fatica, di mobilio sporco, di abiti rotti o rattoppati, di cibo nauseante e di bevande disgustose. Cos'altro intendiamo, allorchè diciamo che uno è ricco e un altro è povero? E, poichè la considerazione o il disprezzo sono la conseguenza naturale di quelle differenti situazioni nella vita, si vede facilmente quale luce ed evidenza s'aggiunga alla nostra teoria precedente, rispetto a tutte le distinzioni morali (1).

---

(1) Vi è qualche cosa di straordinario e di apparentemente inesplicabile nell'operare delle nostre passioni, allorchè consideriamo la fortuna e la situazione degli altri. Molto spesso il miglioramento e la prosperità di un altro producono invidia, mescolata fortemente con l'odio, e sorge principalmente dal paragone di noi con quella persona. Nello stesso tempo, o almeno con lieve intervallo, noi possiamo sentire la passione del rispetto, che è una specie di affetto o di benevolenza con una mescolanza di umiltà. D'altra parte, le sfortune dei nostri simili

Un uomo, che si sia liberato di tutti i pregiudizii ridicoli, e sia interamente, sinceramente e saldamente convinto, tanto per esperienza quanto per ragionamento, che la differenza delle ricchezze produce minor differenza nella felicità di quel che il volgo non si immagini; non deve misurare il grado della sua stima dal libro delle entrate delle sue conoscenze. Egli può, in verità, tributare esternamente al gran signore una deferenza superiore a quella tributata al vassallo, perchè le ricchezze sono la più conveniente sorgente di distinzioni, essendo la più fissa e determinata; ma i suoi sentimenti interni devono essere regolati piuttosto dal carattere personale degli uomini, che dai favori accidentali e capricciosi della fortuna.

Nella maggior parte dei paesi d'Europa, la famiglia, ossia la ricchezza ereditaria, segnalata con titoli e decorazioni dal sovrano, è la sorgente principale della distinzione. In Inghilterra, si dà maggiore considerazione all'opulenza e alla abbondanza presente. L'un metodo ha i suoi vantaggi e svantaggi come l'altro. Dove si rispetta la nascita, gli uomini inattivi e sciocchi rimangono in indolenza altezzosa, e non sognano che genealogie, mentre i generosi ed ambiziosi chiedono onori ed autorità, reputazione e favori. Dove l'idolo principale sono le ricchezze, prevale la corruzione, la venalità, la rapina; ma fioriscono le arti, le industrie, il commercio, l'agricoltura. Il primo pregiudizio, essendo favorevole alle virtù militari, è più adatto alle monarchie. Il secondo, essendo il principale stimolo all'attività, s'accorda meglio con un governo repubblicano. E, conformemente a ciò, noi troviamo che ognuna di queste forme di governo, col variare l'utilità di quei costumi, ha ordinariamente un effetto proporzionale sui sentimenti del genere umano.

---

son causa spesso di compassione, con la quale si mescola fortemente la benevolenza. Questo sentimento della compassione, è prossimo e parente del disprezzo, che è una specie di avversione, con una mescolanza d'orgoglio. Io non faccio che notare questi fenomeni, come soggetto di speculazione per coloro che hanno curiosità di ricerche morali. Per il cómpito presente, basta osservare in generale che il potere e la ricchezza cagionano, comunemente, rispetto; la povertà e la mediocrità, disprezzo; per quanto idee e incidenti particolari possano far sorgere talora le passioni dell'invidia e della pietà.

SEZIONE VII

Delle qualità immediatamente piacevoli a noi stessi.

Chiunque ha passato una serata insieme a gente seria e malinconica, ed ha osservato come l'arrivo di un compagno vivace e di buon umore animi improvvisamente la conversazione e quale allegria sparga sul contegno, sul discorso e sulla condotta di tutti; colui ammetterà facilmente che il brio ha un grande valore e si concilia naturalmente la benevolenza degli uomini. Nessuna qualità, invero, si comunica più facilmente da sola tutto intorno; perchè nessuna è più inclinata a sfoggiare detti gioviali e piacevoli conversazioni, a spargersi come una fiamma per tutto il circolo, accendendo i più burberi e tetri. Mi riesce difficile ammettere che la malinconia odii l'allegria, per quanto Orazio l'affermi; giacchè ho osservato sempre che, dove l'allegria è moderata e composta, chi più ne gode sono le persone serie, che sentono dissipare la tristezza che le opprime ordinariamente e provano un godimento insolito.

Da questa efficacia del brio, così nel comunicarsi agli altri come nell'attirarsi l'approvazione, possiamo vedere che c'è un'altra serie di qualità mentali, le quali, senza alcuna utilità diretta o senza qualche tendenza a fare il bene della società o di chi le possiede, diffondono un senso di soddisfazione sugli spettatori e procurano amicizia e considerazione. La loro sensazione immediata è piacevole a chi le possiede; gli altri s'accordano con la stessa disposizione, e vengono presi dallo stesso sentimento, per via di un vantaggio o di una simpatia naturale; e, poichè non possiamo trattenerci dall'amare quel che ci piace, un'emozione gradevole sorge dalla persona che ci comunica tanta soddisfazione. Essa ci presenta

uno spettacolo animato; la sua presenza diffonde su noi una compiacenza e un godimento più sereno; e la nostra immaginazione, entrando nei suoi sentimenti e nelle sue disposizioni, è commossa in un modo più piacevole che se ci venisse presentato un temperamento melanconico, avvilito, tetro, spaventato. Di qui sorge l'affetto e l'approvazione data al primo, e l'avversione e il disgusto col quale consideriamo il secondo (1).

Pochi uomini invidierebbero il carattere, che Cesare (2) ci dà di Cassio:

> Non ama alcun spettacolo
> come tu fai, Antonio; nè ode musica;
> ride di rado, e, quando ride, è come
> se scherzasse di sè e sdegnasse il suo spirito,
> che si lascia muover dal riso per qualche cosa.

Non soltanto tali uomini sono pericolosi, come Cesare aggiunge, ma anche, poco godendo di sè, non riescon mai piacevoli agli altri, nè contribuiscono al pubblico divertimento. In tutte le nazioni, in tutti i tempi civili, un certo gusto per il piacere, se accompagnato dalla temperanza e dal decoro, è stimato un merito considerevole, anche negli uomini più grandi; ed è ancor più richiesto in quelli di posizione e carattere inferiori. Uno scrittore francese ci sa presentare piacevolmente la situazione della sua propria mente in questo particolare: « Io amo la virtù, egli dice, senza austerità; il piacere senza effeminatezza; e la vita senza temerne la fine (3). »

---

(1) Non v'è uomo che, in particolari occasioni, non sia commosso da tutte le passioni spiacevoli: dalla paura, dalla collera, dall'avvilimento, dall'affanno, dalla malinconia, dall'ansietà, ecc. Ma queste, siccome sono naturali e di tutti, non stabiliscono differenza fra un uomo e un altro, e non posson mai essere soggetto di biasimo. Soltanto quando c'è un'inclinazione del carattere per qualcheduna di queste spiacevoli passioni, avviene che esse sfigurino il carattere, e, col dare fastidio, generino il giudizio di disapprovazione nello spettatore.

(2) Il Giulio Cesare dello Shakespeare *(N. d. Ed.)*.

(3)
> J'aime la vertu, sans rudesse;
> J'aime le plaisir, sans mollesse;
> J'aime la vie, et n'en crains point la fin.
>
> St. Evremond.

Chi non è colpito da qualche notevole esempio di grandezza di mente e di dignità di carattere; dall'elevazione del sentimento, dallo sdegno della servitù, e da quell'orgoglio e spirito nobile, che sorge da una virtù cosciente di sè? Il sublime, dice Longino, non è spesso altro che l'eco o l'immagine della magnanimità; e, dove questa qualità appare in qualcuno, anche se neppure una sillaba venga pronunziata, eccita l'applauso e la nostra ammirazione; come può essere osservato nel famoso silenzio di Aiace nell'Odissea, che esprime un disdegno più nobile e una indignazione più risoluta di quel che potrebbe rendere qualsiasi linguaggio (1).

Se io fossi Alessandro, disse Parmenio, io accetterei questi doni, offerti da Dario. — Così pure farei io, rispose Alessandro, se fossi Parmenio. E Longino, partendo dallo stesso principio, trova ammirevole il detto (2).

Andate, gridò lo stesso eroe ai soldati suoi, allorchè si rifiutavan di seguirlo nelle Indie, andate a dire ai vostri concittadini che voi lasciaste Alessandro mentre stava per compiere la conquista del mondo! « Alessandro », dice il principe di Condé, « abbandonato dai suoi soldati, fra barbari non ancora ben domati, sentiva in sè una tale dignità e un tale diritto al comando, da non credere possibile che qualcuno volesse disobbedirgli. Tutto gli era indifferente; in Europa come in Asia, dovunque trovava uomini, si immaginava di trovare sudditi ».

Il confidente di Medea nella tragedia raccomanda cautela e sottomissione; ed enumerando tutte le angosce di quella sfortunata eroina, le domanda che cosa la sostiene contro i suoi nemici implacabili. Me stessa (risponde), me stessa (dice), ed è abbastanza. Giustamente, il Boileau raccomanda questo passaggio come esempio del vero sublime (3).

Quando Focione, il modesto, il gentile Focione, era condotto a morte, si volse a uno dei suoi compagni di martirio.

(1) Longinus, *De sublimitate*, c. 9.
(2) Id. ibid.
(3) *Réflexion 10 sur Longin.*

che si lamentava del duro destino, e gli disse: Non vi contentate della gloria di morire con Focione? (1).

Contrapponete il ritratto che Tacito disegna di Vitellio, caduto dall'impero, prolungante la sua ignominia per uno sciagurato amor della vita, consegnato al popolaccio spietato, balzato di qua e di là, preso a pugni e calci, costretto, da chi gli teneva un pugnale sotto il mento, a sollevar la sua testa, e ad esporsi ad ogni contumelia. Qual bassa infamia! qual vile umiliazione! Pure, ancora qui, dice lo storico, egli mostrava segni d'un animo non degenerato totalmente, poichè ad un tribuno che l'insultava, rispondeva: Io sono sempre il vostro imperatore (2).

Noi non scusiamo mai l'assoluta mancanza di spirito e di dignità del carattere, o di un senso esatto del dovere verso se stessi, nella società e nei comuni rapporti con gli uomini. Questo vizio è quello che, propriamente, chiamiamo viltà; come nel caso d'un uomo che si sottomette alla più abbietta schiavitù per raggiungere certi suoi fini; o che adula chi lo maltratta; o si avvilisce con le intimità e familiarità verso indegni inferiori. Un certo grado di orgoglio e di amor proprio generoso è tanto richiesto che vederlo mancare nell'animo dispiace nel modo stesso della mancanza del naso, dell'occhio o di qualcuno dei più fondamentali lineamenti della faccia o dei membri del corpo (3).

---

(1) PLUTARCO, *Vita di Focione*, 36.

(2) TACITO, *Histor.*, libro III, 84. L'autore, proseguendo la narrazione, dice: *Laniata veste, foedum spectaculum ducebatur, multis increpantibus, nullo inlacrimante: deformitas exitus misericordiam abstulerat.* Per penetrare a fondo questo modo di pensare, bisogna riconoscere la massima antica, che nessuno deve prolungare la vita, quando è diventata disonorevole; anzi, poichè ha sempre il diritto di disporne, diventa suo dovere il disfarsene.

(3) L'assenza di virtù può essere spesso un vizio, e proprio della specie più grave: come è il caso dell'ingratitudine e della viltà. Allorchè ci aspettiamo una bellezza, la delusione ci dà una spiacevole sensazione, e produce una reale deformità. La bassezza del carattere è disgustosa e spregevole da un altro punto di vista. Allorchè un uomo non ha senso del proprio valore, non possiamo provare gran stima per lui; e, se la stessa persona che si prosterna di fronte ai superiori, è insolente verso gli inferiori (come spesso accade), questo contrasto di condotta, invece di correggere il primo vizio, l'aggrava estremamente aggiungendovene uno, ancora più odioso. Vedi Sezione VIII: *Delle qualità immediatamente piacevoli agli altri.*

L'utilità del *coraggio*, sia per la società che per chi lo possiede, è un chiaro fondamento del suo valore. Ma a chiunque consideri debitamente la cosa, apparirà che questa qualità ha uno splendore particolare, tutto derivato da lei e dalla nobile ispirazione che le è propria. La sua figura disegnata dai poeti e dai pittori manifesta in ogni lineamento sublimità e ardita confidenza, che attira l'occhio, lega le affezioni, e diffonde, con la simpatia, un'eguale sublimità di sentimento sopra ogni spettatore.

Con quali splendidi colori Demostene rappresenta Filippo (1); dove l'oratore difende la sua amministrazione, e giustifica quel tenace amore della libertà, che aveva inspirato negli Ateniesi. « Io contemplai Filippo », egli dice, « colui col quale avevate contesa, mentre risolutamente messosi alla conquista del trono e del dominio, si esponeva ad ogni ferita; il suo occhio era sanguinante; il suo braccio e la sua coscia traforati, ed egli abbandonava allegramente alla fortuna quella qualunque parte del suo corpo avesse voluto prendere; purchè, con quel che gli rimaneva, avesse potuto vivere onorato e glorioso. E doveva esser detto che lui, nato a Pella, borgo prima d'ora vile e ignobile, dovesse esser inspirato da una così grande ambizione e sete di fama, mentre voi, Ateniesi, ecc. ». Queste lodi eccitano la nostra ammirazione più vivace; ma le immagini presentate dall'oratore non ci portano, come vediamo, più in là dell'eroe stesso, nè mai considerano le future e giovevoli conseguenze del suo valore.

Il temperamento marziale dei Romani, infiammato da guerre continue, aveva sollevato la loro stima del coraggio così in alto, che, nel loro linguaggio era detto *virtù*, per segnarne l'eccellenza e la posizione speciale fra le altre qualità morali. Gli *Svevi*, secondo l'opinione di Tacito (2), *pettinavano i loro capelli con un intento lodevole, non già con il proposito di amare od essere amati;*

---

(1) *Pro corona*, 247.
(2) *Germania*, 38.

si adornavano soltanto per i loro nemici, e per apparire più terribili. Questo è un sentimento personale dello storico, che parrebbe un po' fantastico in altri paesi e in altri tempi.

Gli Sciti, secondo Erodoto (1), dopo aver scorticato la testa dei loro nemici, preparavan la pelle come cuoio, e l'usavano come tovaglioli; e chi aveva il maggior numero di questi tovaglioli era il più stimato fra loro. Tanto il coraggio militare aveva distrutto in quella nazione, come in molte altre, i sentimenti d'umanità: virtù certamente più utile e seducente. Ed è invero osservabile che, fra tutte le nazioni barbare che non hanno ancora sperimentato a pieno i giovamenti ottenuti con la beneficenza, con la giustizia e con le virtù sociali, il coraggio è la virtù predominante: più celebrata dai poeti, più raccomandata dai genitori ed educatori, più ammirata dal pubblico in generale. L'etica di Omero è, su questo punto, assai differente da quella di Fénelon, suo elegante imitatore; ed è bene adatta ad un'età, nella quale un eroe, come nota Tucidide (2), poteva domandare ad un altro, senza offesa, se era o no un ladro. Tale pure era, fino a poco fa, il sistema di morale predominante nelle più barbare parti dell'Irlanda: se possiamo credere a Spencer, nella sua descrizione giudiziosa dello stato di quel regno (3).

Alla stessa classe di virtù del coraggio appartiene quella tranquillità filosofica indisturbata, che è superiore al dolore, all'affanno, all'ansietà e ad ogni assalto della fortuna avversa. Dicono i filosofi che il saggio, conscio della sua virtù, si eleva sopra ogni accidente della vita; e si pone sicuramente nel tempio della saggezza, guardando in basso i mortali inferiori presi dalla ricerca degli onori, delle ricchezze, della

(1) *Storie*, libro IV, 64.

(2) *Storie*, libro I, 5.

(3) È uso comune, egli dice, fra i figli di quei gentiluomini che, appena sono in grado di usar delle armi, se ne vadano con tre o quattro bravi o soldati vagabondando di qua e di là oziosamente per il paese, non facendo che mangiare; finchè non si offre loro qualche cattiva occasione, che li fa conoscere, dopo la quale sono reputati uomini rispettabili, che hanno dato prova di coraggio.

reputazione e di ogni piccolo godimento. Queste pretese, senza dubbio, quando si manifestano con la loro massima forza, sono troppo superbe per la natura umana; ma portan con sè, tuttavia, una grandezza che colpisce lo spettatore e lo costringe all'ammirazione. E quanto più ci avviciniamo in pratica alla sublime tranquillità e indifferenza (che dobbiamo distinguere da una insensibilità stupida), di tanto la gioia che raggiungeremo in noi stessi sarà maggiore, e potremo scoprire nel mondo una maggiore grandezza d'animo. Infatti, la tranquillità filosofica può esser considerata soltanto come un ramo della magnanimità.

Chi non ammira Socrate, la sua serenità e contentezza in mezzo alla massima povertà o alle noie domestiche; il suo risoluto disprezzo delle ricchezze, e la sua magnanima cura di conservar la libertà, rifiutando ogni aiuto degli amici e dei discepoli, ed evitando persino di dipendere da un obbligo verso qualcuno? Epitteto non aveva un uscio alla porta della sua piccola casa o tugurio, e perciò perse presto la lampada di bronzo che era l'unico mobile degno d'essere portato via; ma egli, risolvendo d'ingannare i ladri, d'allora in poi mise al posto di quella una lampada di coccio, della quale fu, per sempre, pacifico possessore.

Fra gli antichi, tanto gli eroi della filosofia che quelli della guerra o del patriottismo, hanno una grandezza e forza di sentimento da rendere attonite le nostre piccole anime e da farcela respingere come stravagante e soprannaturale. Essi poi, per loro parte, l'ammetto, avrebbero avuto una uguale ragione di considerare come romanzesco ed incredibile il grado d'umanità, di clemenza, d'ordine, di tranquillità e di altre virtù sociali, al quale siamo giunti nei tempi moderni, nel governo dello Stato, purchè qualcheduno fosse riuscito a farne loro una esatta rappresentazione. Tale è il compenso che la natura, o meglio l'educazione, ha fatto nel distribuire le qualità eccellenti e le virtù, in queste età differenti.

Il merito della benevolenza, proveniente dalla sua utilità e dalla sua tendenza a favorire il bene del genere umano, è

stato già spiegato, ed è, senza dubbio, la sorgente di una considerevole parte di quella stima, che a quella qualità viene così universalmente attribuita. Ma sarà anche ammesso che la stessa delicatezza e tenerezza del sentimento, la sua grazia accarezzante, le sue espressioni appassionate, le sue delicate attenzioni, e tutto quello che si effonde di confidenza e considerazione reciproca ed è proprio del caldo legame dell'amore e dell'amicizia; si ammetterà, dico, che questi sentimenti, essendo deliziosi in se stessi, son comunicati necessariamente agli spettatori e fusi nella stessa passione e delicatezza. La lacrima esce dal nostro occhio naturalmente, allorchè partecipiamo a un caldo sentimento di questa natura: il nostro petto si solleva, il nostro cuore è agitato, ogni tenero principio umano della nostra natura si mette in moto e ci dà il godimento più puro e soddisfacente.

Allorchè i poeti descrivono i campi Elisi, dove i beati abitanti non hanno bisogno di reciproca assistenza, pure li rappresentano in costante relazione d'amore e di amicizia, e rasserenano la nostra fantasia con le piacevoli immagini di queste tenere e gentili passioni. L'idea di una tranquillità delicata in una pastorale Arcadia è piacevole per cagione simile, come è stato già sopra osservato (1).

Chi vorrebbe vivere fra perpetue dispute e brontolii e reciproci rimproveri? La rozzezza e durezza di queste emozioni ci disturba e ci dispiace; noi soffriamo per contagione e per simpatia: nè possiamo rimanere spettatori indifferenti, anche se siamo certi che nessuna conseguenza dannosa seguirebbe a tali passioni colleriche.

Prova sicura che tutto il merito della benevolenza non è derivato dalla sua utilità, è l'osservazione, che usiamo fare con un gentile accenno di biasimo, allorchè diciamo che una persona è troppo buona; quando fa più di quel che le tocca in società e spinge la sua attenzione per gli altri oltre i limiti convenienti. In egual modo, diciamo che una

---

(1) Sez. V, parte 2a: *Perchè piace l'utile.*

persona è troppo di spirito, troppo intrepida, troppo indifferente per le cose della fortuna: rimproveri che, in fondo, implicano più stima di molti panegirici. Essendo abituati a misurare il merito ed il demerito dei caratteri principalmente per le loro tendenze utili o dannose, non possiamo trattenerci dall'applicare un epiteto di biasimo allorchè scopriamo un sentimento, innalzato a un grado che è nocivo; ma può avvenire, nello stesso tempo, che la sua nobile elevazione, o la sua accarezzante tenerezza, prenda tanto il cuore, da accrescere piuttosto la nostra amicizia e il nostro interesse per la persona (1).

Gli amori e le relazioni di Enrico IV di Francia, durante le guerre civili della Lega, urtaron frequentemente il suo interesse e il suo partito; ma almeno i giovani e gli innamorati, che possono avere simpatia per quella tenera passione, ammetteranno che proprio questa debolezza (come essi vorranno facilmente chiamarla) rende loro caro l'eroe e fa che i loro animi prendano interesse alle sue buone fortune.

Il coraggio eccessivo e la risoluta inflessibilità di Carlo VII rovinò il suo paese, e molestò tutti i suoi vicini; ma ebbe esternamente tale splendore e grandezza, da colpirci d'ammirazione; e queste qualità potrebbero persino essere approvate, se forse non tradissero talora sintomi troppo evidenti di pazzia e di disordine.

Gli Ateniesi pretendevano d'essere stati i primi a inventare l'agricoltura e le leggi: e avevano grande opinione di sè per il beneficio che avevano così recato a tutta la razza umana. Essi pure si vantavano, e con ragione, delle loro imprese militari; particolarmente di quelle contro le innumerevoli armate e gli eserciti di Persiani, che invasero la Grecia sotto i regni di Dario e di Serse. Ma, per quanto non ci sia paragone, in fatto di utilità, fra le glorie pacifiche e le militari, pure troviamo che gli oratori, che hanno scritto elaborati

---

(1) Il brio difficilmente ammetterebbe un biasimo, quando è eccessivo, se non fosse quel giubilo disordinato che nasce senza ragione adatta, ed è un sintomo sicuro e un segno di pazzia, e, perciò, sgradevole.

panegirici su quella famosa città, son riusciti trionfatori sopratutto nelle lodi delle gesta guerresche. Lisia, Tucidide, Platone ed Isocrate mostrano tutti la stessa parzialità; la quale, sebbene condannabile dalla calma ragione e dalla riflessione, appare così naturale alla mente dell'uomo.

Si può osservare che il grande incanto della poesia consiste in vivaci pitture delle passioni sublimi, della magnanimità, del coraggio, dello sdegno, della fortuna; o di quelle delle passioni tenere, dell'amore e dell'amicizia, che riscaldano il cuore e vi diffondono simili sentimenti ed emozioni. E, per quanto si osservi che tutte le specie di passione, anche le più spiacevoli, come l'affanno e la collera, dànno soddisfazione, quando un poeta le eccita, per via di un meccanismo naturale non facile ad essere spiegato, pure gli affetti più elevati o più teneri hanno una loro propria efficacia e piacciono per più di una causa o principio. Senza poi ricordare che soltanto quelle ci interessano alla fortuna della persona rappresentata, o ci comunicano stima e affetto per il suo carattere.

Ed è possibile mai dubitare, che questo stesso dono dei poeti, di muovere le passioni, questo p a t e t i c o e s u b l i m e del sentimento, sia un merito molto considerevole, e che, rinforzato dalla sua estrema rarità, possa esaltare la persona che lo possiede sopra ogni altra del tempo in cui egli vive? La prudenza, il tatto, la fermezza e il benigno governo di Augusto, adorno di tutto lo splendore della sua nobile nascita e della sua corona imperiale, lo rende soltanto un ineguale competitore di fama con Virgilio, il quale, sul piatto opposto della bilancia, ha soltanto le divine bellezze del suo genio poetico.

La stessa sensibilità per queste bellezze, o la d e l i c a t e z z a del gusto, sono in sè bellezze di ogni carattere, perchè dànno le più pure, durevoli e innocenti gioie.

Vi sono alcuni casi delle varie specie di merito, che sono valutati per l'immediato piacere, che comunicano alla persona che li possiede. Nessuna intenzione di utilità o di future conseguenze benefiche entra in questo sentimento di

approvazione; pure, è di una specie simile a quell'altro sentimento, che sorge da intenzione di utilità pubblica o privata. La stessa simpatia sociale, come possiamo osservare, o sentimento di comunione con la felicità e la miseria umana, fa sorgere entrambi quei sentimenti; e tale analogia, che si osserva in tutte le parti della teoria presente, può essere considerata giustamente come una conferma di essa.

SEZIONE VIII

Delle qualità immediatamente piacevoli agli altri (1).

Come gli urti nella società, e l'opposizione degli interessi e dell'amor proprio, hanno costretto gli uomini a stabilire le leggi della giustizia, a fine di serbare i vantaggi dell'assistenza e della protezione reciproca: in egual maniera le eterne contrarietà dell'orgoglio e della vanità hanno introdotto nelle relazioni sociali le regole delle Buone Maniere o della Educazione, a fine di facilitare le comunicazioni delle menti e una corrispondenza e conversazione tranquilla. Fra le persone bene educate, si affetta una mutua deferenza; si nasconde il disprezzo degli altri; si vela l'autorità; ognuno ha la sua parte d'attenzione; e viene mantenuta una facile corrente di conversazione, senza veemenza, senza interruzioni, senza smania di vittoria e senza alcuna aria di superiorità. Queste attenzioni e questi riguardi sono immediatamente piacevoli agli altri, fatta astrazione da ogni considerazione d'utilità o di tendenze benefiche: esse conciliano gli affetti, favoriscono la stima, e rafforzano estremamente il merito delle persone che regolano la loro condotta su quelle.

Molte delle forme di educazione sono arbitrarie e casuali; ma l'intenzione che esprimono è sempre la stessa. Uno spa-

---

(1) È la natura, e, in fatto, la definizione della virtù, d'essere una qualità dell'animo piacevole o approvata da ognuno che la consideri o la contempli. Ma alcune qualità producono piacere, perchè sono utili alla società, o utili e gradevoli alla stessa persona; altre la producono più immediatamente: ed è questo il caso delle virtù, considerate in questa sezione.

gnuolo esce di casa prima del suo ospite, per significare che lo lascia padrone di tutto; mentre in altri paesi è segno abituale di deferenza e considerazione che il padrone di casa esca per l'ultimo.

Ma, a fine di formare un perfetto *uomo di società*, bisogna dargli *spirito* e *ingenuità* e buone maniere. Non è facile definire quel che è lo spirito; ma è certamente facile determinare che è una qualità immediatamente piacevole agli altri, e comunicante, appena si mostri, una gioia e soddisfazione vivace a tutti quelli che lo comprendono. I metafisici più profondi potrebbero, in vero, essere adoprati a spiegare le varie classi e specie di spirito; e molte classi di questo che ora sono accettate in base della sola testimonianza del gusto e del sentimento, potrebbero, forse, essere ridotte a principii più generali. Ma basta al nostro presente intento, che lo spirito commuova il gusto e il sentimento, e svegli un godimento immediato, che è sorgente certa d'approvazione e di affetto.

In paesi dove gli uomini passano la maggior parte del loro tempo in conversazione, in visite, in riunioni, queste qualità *socievoli* sono molto stimate e formano parte principale del merito personale. In paesi dove gli uomini vivono una vita più domestica, e sono impiegati negli affari o si divertono in un cerchio più ristretto di conoscenze, vengono stimate principalmente le qualità più solide. Così io ho spesso osservato che tra i francesi la prima domanda intorno a uno straniero è: *È bene educato? ha spirito?* Nel nostro paese, la lode maggiore che si possa fare è, invece, quella d'essere *un compagno di buona pasta*, o *giudizioso*.

Conversando, il vivace spirito del dialogo è *piacevole* anche a quelli che non desiderano di prender parte al discorso: e perciò chi racconta storie troppo lunghe o declama pomposamente, non ottiene approvazione. La maggior parte degli uomini desidera poi aver parimenti la sua parte nella conversazione e guarda di molto mal occhio quella *loquacità*, che li priva di un diritto del quale sono naturalmente così gelosi.

V'è una specie di bugiardi innocenti, coi quali ci si trova spesso in società, che vivono in mezzo al meraviglioso. La loro intenzione abituale è di piacere e di divertire; ma, poichè gli uomini si divertono di più con quello che essi intendono essere la verità, tali persone fraintendono grandemente i mezzi di piacere, e così incorrono nel biasimo di tutti. Un po' di indulgenza, tuttavia, vien concessa al mentire e fingere nelle storie fantastiche; perchè in esse v'è realmente piacevolezza e divertimento, e la verità non è d'alcuna importanza.

L'eloquenza, la genialità d'ogni sorta, e persino il buon senso e il sano ragionamento allorchè si alzano a un grado eminente e sono applicati a soggetti di dignità un po' considerevole e di fine discernimento; tutte queste qualità sembrano gradevoli immediatamente ed hanno un merito distinto dalla loro utilità. La rarità, egualmente, che aumenta tanto il valore di ogni cosa, deve dare un valore addizionale a queste nobili qualità dello spirito umano.

La modestia può essere intesa in sensi differenti, anche fatta astrazione dalla castità, della quale abbiamo già trattato. Essa significa, talora, quella tenerezza e squisitezza di onore, quella tema del biasimo, il timore di importunare o offendere altri, quel Pudore, che è il vero guardiano di ogni specie di virtù ed un sicuro preservativo contro il vizio e la corruzione. Ma il suo significato più abituale è d'essere opposta all'imprudenza e all'arroganza, ed esprimere diffidenza del nostro proprio giudizio e una debita attenzione e considerazione a quello degli altri. Principalmente nei giovani, questa qualità è un segno sicuro di buon senso; ed è anche il mezzo certo di aumentare tale dote col fare che serbino orecchio aperto all'istruzione e acquistino così nuove cognizioni. Ma ha un'attrattiva ulteriore per tutti quelli che la vedono: perchè carezza la vanità di ogni uomo, e fa apparire i giovani come docili discepoli, che ricevono ogni parola pronunziata con l'attenzione e con il rispetto dovuto.

Gli uomini hanno, in generale, un'inclinazione molto maggiore a sopravalutarsi che a sottovalutarsi; nonostante l'opi-

nione contraria di Aristotile [1]. Ciò ci rende più sospettosi dell'eccesso del primo lato, e ci fa considerare, con una particolare indulgenza, ogni tendenza alla modestia e all'autodiffidenza; stimando minore il pericolo di cadere in qualche estremo vizioso di quella natura. Così avviene che, in paesi dove i corpi degli uomini sono facili a eccedere in grassezza, la bellezza personale sia posta in un maggior grado di snellezza, che in paesi ove questo è il difetto più comune. Gli uomini, che sono così spesso colpiti da esempii di una specie di bruttezza, pensano di non poterla tenere a troppo grande distanza, e desiderano sempre di avere un'inclinazione al lato opposto. In egual modo, una volta che fosse aperta la porta alla vanità, e fosse osservata quella massima del Montaigne per la quale si dovrebbe dire francamente: Io ho giudizio, io ho coltura, io ho coraggio, bellezza o spirito, come infatti avviene che noi spesso pensiamo; se questo fosse il caso, dico, ognuno capisce qual fiume di impertinenza irromperebbe su noi, in guisa da rendere assolutamente intollerabile la società. Per questa ragione, è stato stabilito come regola, dagli usi della società, che gli uomini non debbano permettersi vanità, e neppure parlar troppo di se stessi; ed è permesso rendersi giustizia soltanto fra intimi amici o persone di condotta molto volgare. Nessuno biasima Maurizio principe d'Orange per la sua risposta a chi gli chiedeva quale persona stimasse il migliore generale del tempo: Il marchese Spinola è il secondo. Pure, è osservabile che la lode di sè, qui implicata, sta meglio che se fosse stata direttamente espressa, senza alcun velo o travestimento.

Chi si immagina che tutti gli esempii di reciproco rispetto debbano esser presi sul serio, e che un uomo sarebbe più stimabile per l'ignoranza dei proprii meriti e ornamenti, dev'essere un pensatore molto superficiale. Una leggera inclinazione alla modestia, anche nei sentimenti interni, è veduta con favore, sopratutto nei giovani; ed una forte incli-

---

(1) *Ethica ad Nicomacum*, IV, 3, 37.

nazione è richiesta nella condotta esterna; ma ciò non esclude un nobile orgoglio e uno spirito, che può manifestarsi apertamente in tutta la sua piena estensione, allorchè alcuno giace sotto il peso della calunnia o di qualche oppressione d'ogni specie che sia. La generosa ostinazione di Socrate, come Cicerone la chiama, è stata grandemente celebrata in tutti i tempi; ed allorchè è unita all'abituale modestia della condotta, forma un carattere splendido. Ificrate d'Atene, essendo stato accusato di tradire gli interessi del suo paese, domandò all'accusatore: Ti saresti tu reso colpevole di un tale delitto in una simile occasione? — In nessun modo, rispose l'altro. — E come puoi immaginarti, gridò l'eroe, che Ificrate se ne sarebbe reso colpevole? [1].

In breve, uno spirito generoso e che apprezzi se stesso, purchè ciò sia con ragione e nascondendosi con decoro, nonchè sopportando coraggiosamente l'angustia e la calunnia, è di grande eccellenza e sembra derivare il suo merito dalla nobile elevazione del suo sentimento, o dalla gradevolezza, che immediatamente ne prova il suo possessore. Nei caratteri ordinarii approviamo un'inclinazione alla modestia, che è una qualità immediatamente piacevole agli altri: l'eccesso vizioso della prima virtù, cioè l'insolenza e alterezza, è immediatamente spiacevole agli altri; e l'eccesso della seconda virtù, cioè della modestia, è immediatamente spiacevole al suo possessore. Così sono deliminati i confini di questi doveri.

Un desiderio di fama, di reputazione, o di considerazione presso gli altri, è tanto lungi dall'esser biasimevole, che sembra inseparabile dalla virtù, dal genio, dalla capacità e da disposizioni generose o nobili. Un'attenzione maggiore anche per cose di poco conto, a fin di piacere, è pure aspettata e domandata dalla società; e nessuno è sorpreso se trova chi in società si mostra di un'eleganza maggiore di vestito e di un corso più piacevole di conversazione di quando egli trascorre il tempo a casa in mezzo alla propria famiglia.

---

(1) Quintilianus, V, 12.

In che cosa, dunque, consiste la Vanità, che è così giustamente considerata come una mancanza ed imperfezione? Sembra consistere principalmente in una smoderata esposizione dei nostri vantaggi, onori e perfezioni; in una ricerca di lode e di ammirazione così importuna e sfacciata da essere offensiva per gli altri, e da usurpare troppo i diritti della loro vanità e della loro ambizione. Ed è, inoltre, un sintomo sicuro di mancanza di quella vera dignità ed elevatezza di mente, che è d'ornamento così grande per ogni carattere. Perchè mai quell'impaziente desiderio d'applauso come se voi non ne aveste un giusto diritto e non poteste ragionevolmente aspettarvi di ottenerlo? Perchè siete così ansiosi di informarci dell'alta società che avete ospitata, delle gradevoli cose che vi furono dette, degli onori e delle distinzioni che otteneste, come se queste non fossero naturali, e tali che ce le saremmo potute immaginare facilmente da noi, anche se non ce le aveste dette?

La decenza, ossia l'aver rispetto all'età, al sesso, al carattere e alla condizione nel mondo, può essere posta fra le qualità che sono immediatamente piacevoli agli altri, i quali, per mezzo di queste, si acquistano lode e approvazione, Una condotta effeminata nell'uomo, o una virile in una donna, sono egualmente brutte, perchè sconvenienti al carattere loro e differenti dalle qualità che ci aspettiamo nei sessi. È come se una tragedia fosse ricca di bellezze comiche, e una commedia di tragiche. La disproporzione urta l'occhio, e ingenera uno spiacevole sentimento negli spettatori, che causa il biasimo e la disapprovazione. Questo è quell'*indecorum*, che Cicerone spiega così largamente nel suo libro degli *Officii*.

Fra le altre virtù, possiamo dare un posto anche alla Pulizia; poichè ci rende piacevoli agli altri ed è una non spregevole sorgente di amore e di affetto. Nessuno negherà che una negligenza in questo particolare sia una mancanza; e, poichè le mancanze sono piccoli vizii, e questo errore non può avere altra origine che la spiacevole sensazione che eccita negli altri; noi possiamo, fondandoci sopra questo esempio apparentemente di così poco conto, scoprir chiaramente l'ori-

gine delle distinzioni morali, intorno alle quali i saggi si sono involti in laberinti, pieni di dubbiezze e di errori.

Ma, oltre a tutte le qualità piacevoli, della bellezza delle quali possiamo in qualche modo renderci conto, ci rimane ancora qualche cosa di misterioso e di inesplicabile, che dà una soddisfazione immediata allo spettatore, senza che questi possa spiegarne il modo e la ragione, V'è una « qualità », una grazia, una disinvoltura, una gentilezza, un non-so-che, che alcuni uomini posseggono più degli altri, e, molto differente dalla bellezza e dalla leggiadria, provoca, tuttavia, la nostra affezione presso che subitaneamente e potentemente. E, per quanto di questa qualità si parli principalmente nella passione sessuale, la nascosta magia della quale è facile a spiegare, certamente essa conta moltissimo nella nostra spiegazione dei caratteri e forma una parte considerevole del valore personale. Perciò, questa classe di perfezioni deve esser affidata interamente alla testimonianza cieca, ma sicura, del gusto e del sentimento; e dev'esser considerata come una parte della morale, con la quale la natura sconcerta l'orgoglio della filosofia, e la rende sensibile dei suoi ristretti limiti e delle sue piccole conquiste.

La nostra approvazione di una persona dipende dal suo spirito, dalla sua educazione, dalla sua modestia, dal suo decoro e da ogni altra qualità che possiede; per quanto essa non appartenga alla cerchia dei nostri conoscenti, nè ci abbia dato alcun piacere per mezzo di quelle perfezioni. L'idea che ci formiamo del loro effetto su coloro che la conoscono, ha una piacevole efficacia sulla nostra immaginazione, e ci dà il sentimento dell'approvazione. Questo principio entra in tutti i giudizii, che formiamo intorno agli usi e ai caratteri umani.

SEZIONE IX

CONCLUSIONE.

PARTE I.

Può giustamente apparir sorprendente che qualcheduno, in un'epoca così progredita, trovi utile di provare, con ragionamenti elaborati, che il Valore personale [1] consiste totalmente nel possesso di qualità mentali utili o piacevoli alla persona stessa o agli altri. Si potrebbe supporre che questo principio sia tale da essere riuscito evidente anche ai primi ricercatori rozzi e malpratici della morale, e da doversi accogliere perciò senza bisogno di argomenti o di dispute. Tutto quello che può avere un valore di qualunque specie, si classifica naturalmente da sè sotto le divisioni di utile e piacevole *(utile, dulce)*; sicchè non sembra facile immaginare perchè dovremmo protrarre le nostre ricerche e considerar la questione come materia di sottile investigazione. E, siccome ogni cosa utile o piacevole possiede queste qualità sia rispetto alla persona propria che agli altri, la completa delineazione o descrizione del valore sembra compiersi così naturalmente come un'ombra è formata dal sole o un'immagine dai riflessi nell'acqua. Se il terreno, sul quale si forma l'ombra, non è rotto ed ineguale; se la superficie, sulla quale si riflette l'immagine, non è confusa e mossa; ci si presenta una figura esatta senza bisogno d'arte o di attenzione per procurarla. Ed è ragionevole presunzione che i sistemi e le ipotesi abbiano pervertito il nostro intendi-

---

(1) che la Virtù o il Valor personale, *Ed. G-N.*

mento naturale, quando si vede che una teoria, così semplice e chiara, è sfuggita così lungamente agli esami più diligenti.

Ma, per quanto questo possa essere il caso della filosofia, nella vita quotidiana i principii anzidetti sono sempre implicitamente mantenuti; nè ricorriamo mai ad alcun altro argomento di lode o di biasimo, quando facciamo qualche panegirico o qualche satira, qualche applauso o censura di un'azione o della condotta umana. Se noi osserviamo gli uomini, in ogni discorso o conversazione, non li troveremo affatto imbarazzati su tale soggetto; gli unici imbarazzati son gli scolastici.

Quale cosa v'è, per esempio, più naturale del dialogo seguente? Supponiamo che uno dica, volgendosi a un altro: « Siete molto fortunato voi che avete dato vostra figlia a Cleante. Egli è un uomo di onore e di umanità. Ognuno che abbia da fare con lui, è sicuro d'esser trattato in modo gentile ed equo » (1). « Io mi congratulo pure, dice un altro, per il sicuro avvenire del vostro genero; egli studia così assiduamente la legge, e si mostra così prontamente penetratore e conoscitore degli uomini e delle cose, da far prevedere per lui i massimi onori e la più bella carriera » (2). « Voi mi stupite, dice un terzo, allorchè parlate di Cleante come un uomo d'affari e di applicazione. Io l'incontrai ultimamente in un circolo di persone molto allegre, ed egli era proprio la vita e l'anima della nostra conversazione: tanto spirito, unito a buone maniere, tanta gentilezza senza affettazione, tante conoscenze ingegnose, manifestate garbatamente, non le ho mai osservate in nessun altro » (3). « Lo ammirereste ancora di più, dice un quarto, se lo conosceste familiarmente. Quel brio, che potete notare in lui, non è un lampo improvviso che baleni per il contatto sociale; esso riempie tutta la sua vita e gli fa conservare una perpetua serenità nel contegno e tranquillità nell'animo. Egli ha avuto parecchi guai, sfortune e pericoli; e tutti li ha superati con

(1) Qualità utili agli altri.
(2) Qualità utili alla persona stessa. Sezione VI.
(3) Qualità immediatamente piacevoli agli altri. Sezione VIII.

la sua grandezza di animo » (1). Allora io griderei: « Signori, l'immagine che avete disegnato di Cleante è quella della virtù completa. Ognuno di voi ha dato una pennellata alla sua figura, ed avete, senza proporvelo, sorpassato tutti i ritratti disegnati dal Gracian o dal Castiglione (2). Un filosofo potrebbe scegliere questo carattere come un modello della perfetta virtù.

E, siccome ogni qualità che è piacevole ed utile a noi o agli altri, è ammesso che sia, nella vita quotidiana, una parte del valore personale; così nessun altro criterio è ammesso, quando gli uomini giudicano delle cose con la loro ragione naturale e spregiudicata, senza i commenti illusorii della superstizione e della falsa religione. Perchè mai gli uomini di buon senso respingono ovunque il celibato, il digiuno, la penitenza, la mortificazione, l'abnegazione, l'umiltà, il silenzio, la solitudine, e tutta la serie delle virtù monacali, se non perchè non servono a nulla, nè fan progredire la fortuna di una persona nel mondo, nè la rendono capace di piacere in società, nè aumentano la sua capacità a trovarsi bene con se stessa? Noi osserviamo, al contrario, che esse impediscono tutti questi fini desiderabili; istupidiscono l'intelligenza, rendono duro il cuore, oscurano l'immaginazione e inacerbiscono il carattere. Noi, perciò, le mettiamo nella colonna opposta a quella delle virtù, e le cataloghiamo fra i vizii. Nè alcuna superstizione, per forte che sia, riesce a pervertire fra gli uomini di mondo questi sentimenti naturali. Un triste e scervellato fanatico potrà, dopo la sua morte, trovare un posto nel calendario; ma, da vivo, non sarà accettato nell'intimità e nella compagnia di nessuno, se non di quelli che sono tristi e pazzi come lui.

Un vantaggio della teoria presente sembra che sia il non entrare in quella disputa tanto comune intorno al grado di benevolenza o d'amor proprio, che prevale nella natura umana: disputa che non avrà facilmente una soluzione, sia perchè gli uomini, quando han preso un partito, non si convincono facil-

(1) Qualità piacevoli alla persona stessa. Sezione VII.

(2) Lo spagnuolo Baltasar Gracian (1584-1658), il cui *Oraculo manual* era noto è tradotto in francese col titolo di *Uomo di corte*; e Baldassarre Castiglione, nel suo *Cortegiano*

mente, sia perchè i fenomeni che possono essere citati a sostegno di questa o quella parte, sono così dispersi, incerti e soggetti a tante interpretazioni, da render difficilmente possibile paragonarli accuratamente e trarre da loro qualche inferenza o conclusione determinata.

Basta, per il nostro fine presente, ammettere quel che certamente non può esser negato senza la massima assurdità: che nel nostro interno è infuso un po' di benevolenza, per quanto poco; qualche scintilla di amicizia per la specie umana; qualche particella della colomba, della quale è impastata la nostra natura, insieme con gli elementi del lupo e del serpente. Si suppongano pur deboli questi elementi, sian pure insufficienti a muovere anche una mano o un dito del corpo nostro; essi devon tuttavia dirigere le determinazioni del nostro spirito, e, dove ogni altra cosa è eguale, devon produrre una giudiziosa preferenza per quello che è utile e giovevole all'umanità su ciò che le è dannoso e pericoloso. Una distinzione morale, perciò, sorge immediatamente; un sentimento generale di biasimo e di approvazione; una tendenza, anche se debole, verso gli oggetti dell'una, e un'avversione proporzionale a quelli dell'altra. Nè quei ragionatori, che sostengono tanto seriamente che l'egoismo è predominante nella specie umana, dovrebbero essere in alcun modo scandalizzati, quando si affermano i deboli sentimenti di virtù radicati nella nostra natura. Chè anzi dovrebbero essere pronti a sostenere quest'opinione sulle altre; e il loro spirito di satira (poichè sembra essere piuttosto questo che spirito di corruzione) fare accettare naturalmente ambedue le opinioni, le quali hanno, in verità, una grande e quasi indissolubile connessione fra loro.

L'avarizia, l'ambizione, la vanità, e tutte le passioni comunemente comprese, sebbene impropriamente, sotto la denominazione di egoismo, sono escluse dalla nostra teoria intorno alle origini della morale, non perchè sian troppo deboli, ma perchè non hanno una conveniente direzione per quel fine. La nozione di morale implica qualche sentimento comune a tutto il genere umano, che raccomanda lo stesso oggetto all'approvazione generale e fa che ogni uomo,

o la maggior parte degli uomini, si accordi nella stessa opinione o decisione rispetto ad essi. Esso implica qualche sentimento così universale e comprensivo da estendersi a tutto il genere umano, e rende le azioni e la condotta, anche delle persone più lontane, oggetto di plauso o di censura, secondo che si accordano o non si accordano con quella regola di condotta, che è stata fissata. Queste due circostanze richieste appartengono soltanto al sentimento di umanità, sul quale abbiamo insistito. Le altre passioni producono in ogni cuore molti forti sentimenti di desiderio e di avversione, di affezione e di odio; ma questi nè sono mai sentiti in comune, nè sono così comprensivi da poter essere il fondamento di qualche sistema, generale o teoria di biasimo o di approvazione.

Quando un uomo dice di un altro che è suo nemico, suo rivale, suo antagonista, suo avversario, s'intende che egli parla il linguaggio dell'egoismo, ed esprime sentimenti suoi proprii e che sorgono da circostanze e situazioni sue particolari. Ma, quando egli dà a qualche uomo gli epiteti di vizioso, odioso, o depravato, parla allora un altro linguaggio ed esprime sentimenti, nei quali aspetta che tutti gli ascoltatori suoi debbano concordarsi. Egli deve perciò dipartirsi dalla sua situazione particolare e privata, e deve scegliere un punto di vista, che abbia in comune con gli altri; egli deve muovere qualche principio universale della natura umana, e toccare una corda, con la quale tutti gli uomini trovino un accordo. Se, dunque, intende esprimere il fatto che questo uomo possiede qualità, la cui tendenza è dannosa alla società, egli ha scelto questo punto di vista comune, ed ha toccato quel principio di umanità, nel quale ogni uomo, più o meno, si accorda. Finchè il cuore umano sarà composto degli stessi elementi che ha ora, non sarà mai interamente indifferente alle tendenze dei caratteri e dei costumi. E, per quanto questo affetto della umanità non possa esser generalmente stimato forte quanto la vanità e l'ambizione, tuttavia, per il fatto d'essere comune a tutti gli uomini, può essere il solo fondamento della morale o di ogni sistema generale di biasimo o di lode. L'ambizione di un

uomo non è l'ambizione di un altro, nè lo stesso avvenimento od oggetto li soddisfa ambedue; ma l'umanità di un uomo è l'umanità di ogni uomo, e lo stesso oggetto tocca questa passione in tutte le creature umane.

Ma i sentimenti, che sorgono dall'umanità, non soltanto sono gli stessi in tutte le creature umane, e producono la stessa approvazione o biasimo, ma si estendono anche a tutte le creature umane; non c'è alcuno, la cui condotta o carattere non sia, in forza di essa, oggetto di biasimo o di approvazione per ognuno. Al contrario, quelle altre passioni, comunemente dette egoistiche, producono sentimenti differenti in ogni individuo, secondo la situazione particolare, e guardano alla maggior parte del genere umano con la massima indifferenza e insensibilità. Chiunque mi considera e mi stima molto, favorisce la mia vanità; chiunque esprime disprezzo, mi mortifica e mi dispiace: ma, poichè il mio nome è conosciuto soltanto da una piccola parte del genere umano, vi sono pochi che penetrino nella sfera di questa passione ed eccitino, per causa sua, la mia affezione o il mio disgusto. Ma, se voi rappresentate una condotta tirannica, insolente o barbara, in qualsiasi paese o tempo del mondo, io prontamente volgo il mio occhio alle pericolose tendenze di una tale condotta, e provo un sentimento di repugnanza e di disgusto per essa. Nessun carattere può esser così lontano, da diventarmi, sotto questa luce, totalmente indifferente. Quel che giova alla società o alla persona stessa, dev'esser sempre preferito. Ed ogni azione o qualità di ogni essere umano deve, per tale ragione, esser posta sotto qualche classe o denominazione, che esprima un biasimo o un plauso generale.

Che cosa di più, dunque, possiamo chiedere per distinguere i sentimenti che dipendono dall'umanità, da quelli connessi con altra passione; o per persuaderci che i primi, e non i secondi, sono l'origine della morale? Qualunque modo di condursi, che si guadagni la mia approvazione con commuovere la mia umanità, si procura anche il plauso di tutti gli uomini, col commuovere in loro gli stessi sentimenti; ma ciò

che serve alla mia avarizia ed ambizione, giova soltanto a queste passioni in me, e non tocca l'avarizia e l'ambizione del resto degli uomini. Non c'è circostanza di condotta in nessun uomo, la quale, purchè abbia una tendenza benefica, non sia gradevole alla mia umanità, per quanto lontana dalla mia persona; ma ogni uomo, invece, quando sia così lontano da non intralciare nè servire la mia avarizia e la mia ambizione, è considerato come interamente indifferente da quelle passioni. Essendo, perciò, la distinzione, fra queste specie di sentimenti, così grande ed evidente, il linguaggio deve modellarsi su di essa, ed inventare una speciale serie di termini, a fine di esprimere quei sentimenti universali di biasimo o di approvazione, che sorgono dalla umanità, o da vedute di utilità generale, e di ciò che a questa è il contrario. Si conosce, così, la Virtù e il Vizio; si riconosce la morale; si formano certe idee generali della condotta e del portamento umano; e certe decisioni sono attese dagli uomini in certe situazioni. Una certa azione è definita essere conforme alle nostre regole astratte, e un'altra no. E con tali principii universali si sorvegliano e si limitano i sentimenti particolari d'egoismo (1).

---

(1) Sembra certo, sia per ragione che per esperienza, che un selvaggio rozzo ed analfabeta regola il suo amore e il suo odio principalmente con le idee dell'utilità e del danno privato e non ha che concezioni molto pallide di una regola o di un sistema generale della condotta. Egli odia cordialmente il guerriero che gli sta contro a battaglia, non solo per il momento presente, che è quasi inevitabile, ma per sempre dopo: nè si soddisfa se non con la vendetta e con la punizione estrema. Ma noi, avendo preso l'abitudine della società e di una riflessione più ampia, consideriamo che quest'uomo serve il proprio paese e il proprio popolo; che ogni uomo, nella stessa circostanza, farebbe lo stesso; che, in generale, la società umana si regge meglio con tali massime; e con queste supposizioni e idee noi correggiamo, in qualche modo, le nostre passioni più rozze e più ristrette. E, per quanto gran parte della nostra amicizia ed inimicizia sia ancora regolata da considerazioni private di benefizio e di danno, noi facciamo, almeno, omaggio alle regole generali, che siamo abituati a rispettare, con lo sfigurare ordinariamente la condotta del nostro avversario imputandolo di malizia e di ingiustizia, a fine di dare libero corso a quelle passioni, che sorgono dall'amor proprio e dall'interesse privato. Quando il cuore è pieno di rabbia, non ha bisogno di pretese di questa natura; per quanto talvolta siano frivole come quelle di Orazio, che, avendo corso pericolo di venir schiacciato da un albero, affetta di accusar di omicidio chi l'aveva piantato.

Dagli esempii di tumulti popolari, sedizioni, fazioni, pánichi e di tutte le passioni che sono condivise da una moltitudine, possiamo apprendere l'efficacia della società nell'eccitare e sostenere qualche emozione; e vediamo per quella ragione sorgere, dalle più piccole e più frivole occasioni, i disordini più indomabili. Solone non era un legislatore molto crudele, ma era forse ingiusto, perchè puniva i neutrali nelle guerre civili; e pochi, io credo, incorrerebbero in tali casi nella pena, se fossero giudicati dalla loro commozione e dai loro discorsi. Nessun egoismo, e raramente una filosofia, hanno forza sufficiente per sostenere una freddezza e indifferenza totale; e dev'essere più o meno di un uomo colui, che non si accende alla fiamma comune. Che c'è, dunque, da meravigliarsi se si trova che i sentimenti abbiano tanta influenza sulla vita, benchè scaturiscano da principii che, a prima vista, posson sembrare un po' piccoli e delicati? Ma questi principii, dobbiamo notarlo, sono sociali ed universali; essi formano, in certo modo, il partito del genere umano contro il vizio e il disordine, loro nemici comuni. E, poichè l'interessamento benevolo per gli altri è sparso, in grado maggiore o minore, in tutti gli uomini, ed è lo stesso in tutti, esso si presenta più frequentemente nei discorsi e conversazioni, ed è accarezzato dalla società; onde il biasimo e l'approvazione sono, con ciò, sollevati da quella letargia, nella quale li tiene addormentati la solitudine e l'ignoranza. Le altre passioni, per quanto forse originariamente più forti, tuttavia, per essere egoistiche e personali, sono spesso vinte dalla forza di quelli, e cedono il dominio del nostro cuore ai principii sociali e pubblici.

Un'altra molla della nostra natura, che aggiunge molta forza ai sentimenti morali, è l'amor della fama; la quale domina, con autorità senza freno, sopra tutte le menti generose, ed è spesso il grande oggetto di tutti i loro disegni e di tutte le loro imprese. Con la nostra continua e seria ricerca di un carattere, di un nome, di una reputazione nel mondo, noi spesso esaminiamo la nostra condotta e il nostro portamento, e consideriamo come essi appariscano agli occhi

di quelli che ci avvicinano e ci osservano. Questa costante abitudine di sorvegliarci, come in uno specchio, tiene vivi tutti i sentimenti del giusto e dell'ingiusto, e sveglia, nelle nature nobili, una certa riverenza per noi stessi come per gli altri, che è la più sicura guardiana di ogni virtù. Il valore degli sfoghi e dei piaceri animali va gradualmente diminuendo, quando ogni bellezza interna ed ogni grazia morale vengono acquistate con amore, e lo spirito è ornato di tutte le perfezioni, che possono abbellire una creatura razionale.

Questa è la moralità più perfetta che noi possiamo conoscere; e questa spiega la forza di molte simpatie. Il nostro sentimento morale è esso stesso, principalmente, un sentimento di questa natura, e il nostro interessamento ad esser considerati dagli altri sembra sorgere soltanto dalla cura che abbiamo della dignità davanti a noi stessi; e, a questo fine, troviamo necessario di puntellare il nostro giudizio barcollante con l'approvazione corrispondente del genere umano.

Ma, per accomodar la questione e rimuovere, se ci è possibile, ogni difficoltà, ammettiamo che tutti questi ragionamenti siano falsi. Ammettiamo che, quando riportiamo il piacere, che sorge dalle previsioni dell'utilità, ai sentimenti di umanità e di simpatia, facciamo un'ipotesi erronea. Confessateci che è necessario trovare qualche altra spiegazione di quella lode che diamo agli oggetti, sia inanimati che animati o razionali, se hanno una tendenza a promuovere il benessere e il giovamento del genere umano. Comunque difficile sia concepire che un oggetto venga approvato in ragione della sua tendenza a un certo fine, mentre il fine stesso ci è in sè totalmente indifferente; lasciateci inghiottire questa assurdità, e considerare quali ne sono le conseguenze. Il modo, in cui abbiamo prima delineato o definito il merito personale, deve sempre conservare tutta la sua evidenza e autorità; e dev'essere ancora concesso che ogni qualità dello spirito, che sia utile o piacevole alla persona stessa o agli altri, comunica un piacere agli spettatori, si attira la sua stima, ed è accettata sotto l'onorevole determinazione

di virtù o di merito. La giustizia, la fedeltà, l'onore, la veracità, la castità non sono stimate soltanto in base alla loro tendenza a promuovere il bene della società? Quella tendenza non è inseparabile dall'umanità, dalla benevolenza, dalla dolcezza, dalla generosità, dalla gratitudine, dalla moderazione, dalla tenerezza, dall'amicizia e da tutte le altre virtù sociali? Si può dubitare che la tendenza di qualità, come l'attività, la discrezione, la frugalità, la segretezza, l'ordine, la perseveranza, la precisione, il giudizio, a promuovere l'interesse e la felicità di chi le possiede — e così di tutta quella classe di virtù e di qualità di cui molte pagine non basterebbero a contenere il catalogo, — sia il solo fondamento del loro merito? Chi può contestare che uno spirito, che mantiene una serenità ed un brio perpetuo, un animo intrepido ed una nobile dignità, un tenero affetto e una buona volontà verso chi gli è intorno, poichè ha più gioia in sè, è anche uno spettacolo più eccitante e rallegrante, che se fosse abbattuto per la malinconia, tormentato dall'ansietà, irritato dalla rabbia, o caduto nella infamia e nella degenerazione più abbietta? Quanto alle qualità immediatamente piacevoli agli altri, parlano a sufficienza da se stesse; e dev'essere veramente infelice, o per il suo temperamento o per la sua posizione e compagnia, colui, che non ha mai percepito l'incanto di uno spirito faceto o di una affabilità piena d'effusione, di una delicata modestia o di una decente gentilezza di maniere e di contegno.

Io sento che nulla può essere più contrario alla filosofia del trattare in modo assoluto o dogmatico qualche soggetto; e che persino lo scetticismo eccessivo, se potesse essere sostenuto, non sarebbe punto più dannoso ad ogni ricerca e ad ogni ragionamento esatto. Io sono convinto che, quando gli uomini si mostrano più certi e arroganti, errano ordinariamente più degli altri, ed hanno tolto il freno alle loro passioni, senza quella ragionevole deliberazione e quel dubbio, che possono soli assicurarci contro le assurdità più grossolane. Debbo confessare, tuttavia, che questa enumerazione pone la questione sotto una luce così viva, da non potere,

per il momento, essere più sicuro di tutte le verità che posso imparare per via di ragionamento e di argomentazione, quanto di questa: che il valore personale consiste interamente nell'utilità o piacevolezza delle qualità alla persona stessa che le possiede, o agli altri che hanno relazione con quella. Ma, quando io rifletto che, per quanto la mole e la figura della terra siano state misurate e disegnate, per quanto il moto delle maree sia stato spiegato, l'ordine e l'economia dei corpi celesti riposti in una legge speciale, e l'*Infinito* stesso ridotto a calcolo; tuttavia gli uomini disputano ancora intorno ai fondamenti dei loro doveri morali; quando io rifletto su ciò, ritorno alla diffidenza e allo scetticismo, e sospetto che se un'ipotesi così chiara fosse stata vera, sarebbe stata accolta da molto tempo dal suffragio e dal consenso unanime del genere umano.

PARTE II.

Spiegata l'*approvazione* morale rispetto al valore e alla virtù, rimane solo da considerare brevemente la nostra interessata *obbligazione* a quella, e ricercare se ogni uomo, che pensi alla propria felicità e al proprio benessere, non troverà maggior frutto praticando tutti i doveri morali. Se si può rendere certo e chiaro ciò per mezzo della teoria precedente, avremo la soddisfazione di pensare che abbiamo posto dei principii, i quali è sperabile che non soltanto aiuteranno il ragionamento e la ricerca, ma potranno contribuire alla riforma delle vite degli uomini e al loro progresso nella morale e nella virtù sociale. E, per quanto la verità filosofica di qualche proposizione non dipenda in nessun modo dalla sua tendenza a promuovere gli interessi della società, tuttavia si sarebbe poco grati a colui che presentando una teoria, magari vera, dovesse confessare che conduce a pratiche pericolose e dannose. Perchè andare a frugare in quelle parti della natura, dalle quali non nasce altro che danno? Perchè suscitare la peste dalle profondità dov'è rinchiusa? L'acutezza delle vostre ricerche può essere ammirata, ma il vostro sistema

sarà odiato; e gli uomini, se non possono confutarlo, si accorderanno almeno per metterlo in silenzio e in dimenticanza eterna. Le verità, che sono dannose alla società (se mai ve ne sono di siffatte), cederanno ad errori salutari e giovevoli.

Ma quali verità filosofiche possono essere più giovevoli alla società, di quelle qui espresse, le quali rappresentano la virtù con tutte le sue seduzioni più genuine e più attraenti, e fanno che ci avviciniamo a lei con tranquillità, familiarità ed affetto? L'abito da lutto, col quale l'hanno coperta parecchi teologi e alcuni filosofi, cade; e non altrimenti si mostra che gentile, umana, benefica, affabile; anzi, in certi momenti, giocosa, allegra e gaia. Essa non parla di inutili austerità e rigori, di sofferenze e di umiliazioni. Essa dichiara che il solo suo fine è di rendere i suoi seguaci e tutti gli uomini contenti e felici per ogni istante della loro esistenza; nè sacrifica mai qualche piacere se non con la speranza di un ampio compenso in qualche altro periodo delle loro vite. La sola noia, che richiede, è quella di calcolare giustamente, e di cercare costantemente una felicità maggiore. E, se le si avvicinano dei pretendenti austeri, nemici della gioia e del piacere, o si vedon respinti come ipocriti ed ingannatori, o accettati al suo séguito, ma posti però fra i meno favoriti dei suoi seguaci.

Ed invero, per lasciar cadere tutte le espressioni immaginose, quali speranze possiamo mai avere di attrarre gli uomini ad abitudini, che dobbiamo confessare essere piene di austerità e di rigore? O qual teoria della morale può mai servire ad un fine utile, se non riesce a mostrare, con circostanze particolari, che tutti i doveri, che essa raccomanda, sono anche i veri interessi di ogni individuo? Sembra vantaggio particolare del sistema precedente il fornire una via adatta per questa dimostrazione.

Sarebbe superfluo provare che le virtù, che sono utili o piacevoli immediatamente alla persona che le possiede, sono desiderabili per ragioni egoistiche. E, in verità, i moralisti potrebbero risparmiarsi tutte le fatiche, che spesso compiono per raccomandare questi doveri. Per quali fini radu-

nare argomenti per provare che la temperanza è giovevole, e gli eccessi del piacere dannosi, quando questi eccessi sono denominati tali soltanto, perchè sono dannosi, e, se l'uso senza limite dei liquori alcoolici non alterasse la salute o le facoltà della mente più dell'uso dell'aria o dell'acqua, non sarebbe punto più vizioso e biasimevole?

Sembra ugualmente superfluo provare che le virtù socievoli delle buone maniere e dello spirito, del decoro e della gentilezza, sono più desiderabili delle contrarie. Se non ci fosse altra considerazione, avremmo, nella vanità, sufficiente motivo di desiderare il possesso di queste virtù. Nessuno ne mancò mai volontariamente, e tutti i nostri difetti derivaron per questo lato da cattiva educazione, da mancanza di capacità, da disposizioni perverse e indomabili. Non preferite forse che la vostra compagnia sia desiderata, ammirata, seguita, piuttosto che odiata, spregiata ed evitata? C'è da riflettere seriamente per decidersi? Poichè nessun piacere è sincero se non ha qualche legame con la società e con la compagnia, nessuna società può essere piacevole o persin tollerabile, quando un uomo sente la sua presenza sgradita, e scopre intorno a sè sintomi di disgusto e di avversione.

Ma perchè non si dovrebbe presentare lo stesso caso in una società ed unione di uomini maggiore delle compagnie e dei salotti privati? Perchè deve esser piuttosto messo in dubbio che virtù, come l'umanità, la generosità, la beneficenza, le quali hanno una più larga efficacia, siano desiderabili in vista della felicità propria e del proprio interesse, di quel che non sia per qualità più limitate come la gentilezza e l'educazione? Temiamo, forse, che quelle passioni sociali si oppongano all'interesse privato, in grado maggiore e più immediato di altre occupazioni, e non possano essere soddisfatte senza qualche sacrificio importante dell'onore e del vantaggio? Se è così, noi conosciamo male la natura delle passioni umane, e siamo più colpiti da distinzioni verbali che da reali differenze.

Qualunque contradizione possa volgarmente supporsi fra i sentimenti o disposizioni egoistiche e quelle sociali, esse

non sono, in realtà, più opposte delle egoistiche e ambiziose, delle egoistiche e vendicative, delle egoistiche e delle vanitose. Occorre che ci sia una inclinazione originaria di qualche specie, che serva di fondamento all'egoismo, affinchè questo senta un'attrazione per gli oggetti della sua ricerca; e nessuna inclinazione è più adatta a questo fine della benevolenza o umanità. I beni della fortuna sono spesi in questo o in quel godimento; e l'avaro, che accumula la sua rendita annuale e la presta con interesse, la spende, in realtà, per soddisfare la sua avarizia. E sarebbe difficile mostrare perchè un uomo debba essere più dissipatore con un'azione generosa, che con ogni altro metodo di dispendio: poichè tutto quel che egli può raggiungere con l'egoismo più elaborato, è la soddisfazione di qualche passione.

Ora, se la vita, senza passione, dev'essere assolutamente insipida e noiosa; supponiamo che un uomo abbia pieno potere di modellare le sue disposizioni d'animo, e di decidere qual desiderio o brama sceglierebbe per fondarvi sopra la sua felicità e la sua gioia. Egli osserverebbe che ogni affetto, quando è confortato da buon esito, dà una soddisfazione proporzionata alla sua forza e alla sua violenza; ma, oltre questo vantaggio, comune a tutti gli affetti, il sentimento immediato della benevolenza e dell'amicizia, dell'umanità e della gentilezza, è dolce, lieve, tenero e piacevole, indipendente da ogni fortuna ed accidentalità. Inoltre, una coscienza ed una ricordanza gradevole accompagna queste virtù, e ci tiene di buon umore con noi come con gli altri; mentre ci rimane la piacevole riflessione d'aver compiuto il nostro dovere verso la società e verso il genere umano. E, laddove tutti gli uomini mostrano gelosia pel nostro successo nel soddisfare l'avarizia e l'ambizione, siamo poi quasi sicuri della loro buona volontà e dei loro buoni augurii, allorchè camminiamo sul sentiero della virtù, e ci adopriamo ad eseguire disegni e propositi generosi. Quale altra passione c'è, nella quale si trovino tanti vantaggi uniti: un sentimento piacevole, una coscienza tranquilla, una buona reputazione? Ma, di queste verità, possiamo osservare che gli uomini sono, da

soli, benissimo convinti; nè mancano già al loro dovere verso la società, perchè non desidererebbero d'essere generosi, amichevoli ed umani, ma perchè non si sentono tali.

Se trattiamo il vizio con la massima imparzialità, e gli facciamo tutte le concessioni possibili, dobbiamo riconoscere che non abbiamo, in nessun caso, il menomo pretesto per preferirlo alla virtù, quando si ha in vista il proprio interesse; salvo, forse, nel caso della giustizia, quando può sembrare a qualcheduno di essere danneggiato dalla sua integrità, se considera le cose sotto una certa luce. E, per quanto sia ammesso che, senza aver riguardo per la proprietà, nessuna società potrebbe sussistere, tuttavia, considerato il modo imperfetto col quale sono condotti gli affari umani, un furbo mariolo può pensare, in casi particolari, che un atto di infedeltà o di malvagità aumenterebbe considerevolmente la propria fortuna senza esser cagione d'una violazione considerevole dell'unione e della confederazione sociale. Che l'onestà sia la miglior politica, può essere una buona regola generale, ma è soggetta a molte eccezioni; e si potrebbe pensare che colui, che osserva la regola generale approfittando di tutte le eccezioni, si conduce con la massima saggezza.

Devo confessare che, se qualcheduno pensa che questo ragionamento abbia bisogno di una risposta, sarebbe un poco difficile trovarne una così fatta da parergli soddisfacente e convincente. Se il suo cuore non si rivolta contro tali massime dannose, se non sente ripugnanza a pensieri volgari e vili, egli ha davvero perduto un considerevole motivo d'esser virtuoso; e possiamo aspettarci che la sua vita pratica corrisponderà al suo modo di pensare. Ma in tutte le nature nobili l'antipatia per la furfanteria e per la perfidia è troppo forte per esser controbilanciata da intenzioni di profitto e di giovamento pecuniario. La pace interna dell'animo, la coscienza dell'onestà, un ricordo soddisfacente della nostra condotta, sono circostanze molto necessarie alla felicità, e che saranno amate e coltivate da ogni uomo onesto, che ne senta l'importanza.

Un tale uomo ha, inoltre, la soddisfazione di vedere dei marioli che, con tutta la loro pretesa furbizia ed abilità, sono

traditi dalle loro stesse massime; e, mentre essi si propongono di truffare con moderazione e segretezza, se si presenta qualche occasione allettante, la natura è debole ed essi cadono nella rete; dalla quale non si possono mai districare, senza perdere totalmente la reputazione ed ogni futura fiducia e confidenza degli uomini.

Ma, ammesso pure che restassero sempre sconosciuti e riescissero, l'uomo onesto, se appena capisce qualche cosa di filosofia, scoprirà che, in fondo, essi sono più ingannati di tutti, ed hanno sacrificato il godimento inestimabile di una reputazione (almeno in faccia a loro stessi), per acquistarsi trastulli e ninnoli senza valore. Quanto poco occorre per soddisfare le necessità della natura? e, avendo in vista il piacere, qual paragone fra la soddisfazione gratuita della conversazione, della società, dello studio, e anche della salute e delle bellezze comuni della natura, ma sopra tutto della pacifica riflessione sulla propria condotta; qual paragone, ripeto, fra questi piaceri naturali e i godimenti febbrili e vuoti della lussuria e della prodigalità? In verità, questi piaceri naturali sono senza prezzo; primo, perchè è sotto ogni prezzo l'ottenerli; secondo, perchè sono sopra ogni prezzo pel godimento che dànno.

APPENDICE I

Intorno al sentimento morale.

Se fosse accettata l'ipotesi precedente, ci sarebbe facile risolver la questione, posta prima [1], intorno ai principii generali della morale; e, per quanto noi abbiamo rimandato la soluzione di tale questione perchè non ci avesse a involgere in speculazioni intricate, che sono inadatte per discorsi morali, possiamo ora riassumerla ed esaminare fino a qual punto la ragione o il sentimento entrino in tutte le decisioni di lode o di biasimo.

Poichè abbiamo ammesso che un principio fondamentale della lode morale sta nell'utilità di qualche qualità od azione, è evidente che la ragione debba entrare per una buona parte in tutte le decisioni di questa specie; poichè nessuna facoltà, se non quella, può istruirci della tendenza delle qualità e delle azioni, e additare le loro benefiche conseguenze per la società e per chi le possiede. In molti casi, la questione è soggetta a forte disputa; posson sorgere dubbii, incontrarsi interessi contrarii; ed argomenti molto sottili, ed una preponderanza assai leggera dell'utilità, ci fanno decidere per un partito. Si può notare ciò particolarmente nelle questioni che riguardano la giustizia; com'è naturale supporre pensando alla specie d'utilità, che proviene da questa virtù [2]. Se ogni singolo esempio di giustizia fosse utile alla società, come avviene per la benevolenza; la questione sarebbe più semplice e raramente soggetta a disputa. Ma, poichè nei

---

(1) Sezione I. *Dei principii generali della morale.*

(2) Vedi Appendice III: *Alcune ulteriori considerazioni rispetto alla giustizia.*

casi particolari la giustizia mostra d'accompagnare le sue prime ed immediate manifestazioni con qualche danno, e poichè il giovamento della società deriva soltanto dall'osservazione della regola generale, e dal concorrere di varie persone nella stessa condotta di equità: la quistione diventa più intricata e confusa. Le varie circostanze della società; le varie conseguenze di qualche azione; i varii interessi proposti; possono tutti essere dubbii in molti casi, e soggetti a grande discussione ed esame. Le leggi dello Stato si propongono di risolvere tutte le questioni, che riguardan la giustizia; i dibattiti degli avvocati civili, le riflessioni dei politici, i precedenti della storia e dei ricordi pubblici, sono tutti diretti allo stesso fine. E, per dare la vera sentenza fra tanti dubbii sorgenti da utilità oscure od opposte, c'è bisogno spesso di un ragionamento o giudizio molto accurato.

Ma, per quanto la ragione, allorchè si è pienamente sviluppata, basti per istruirci delle tendenze dannose od utili delle qualità e delle azioni; essa non basta per produrre un biasimo o un'approvazione morale. L'utilità è soltanto una tendenza a un certo fine; e, se il fine ci fosse indifferente assolutamente, proveremmo la stessa indifferenza per i mezzi. Perchè noi preferiamo le tendenze utili alle dannose, occorre che si manifesti un sentimento. Il quale non può essere altro che un sentimento in favore della felicità degli uomini, e contrario alla miseria loro, poichè questi sono i due scopi differenti che la virtù e il vizio abbiano tendenza a promuovere. Qui, perciò, la ragione ci istruisce delle varie tendenze delle azioni, e l'umanità ci fa decidere in favor di quelle che sono utili e benefiche.

Questa divisione fra le facoltà dell'intelligenza e quelle del sentimento, in tutte le decisioni morali, sembra chiara, data l'ipotesi precedente. Ma supponiamo che questa ipotesi sia falsa: occorrerà allora ricercare qualche altra teoria, che possa essere soddisfacente; e io oso affermare che non se ne troverà nessuna, finchè si supporrà che la ragione sia l'unica sorgente della morale. Per provare questo, sarà bene riflettere alle cinque seguenti considerazioni.

I. È facile che un'ipotesi falsa abbia qualche apparenza di verità, finchè si tiene sulle generali, fa uso di termini non definiti, e adopera paragoni invece di esempii. Ciò è notevole particolarmente in quella filosofia, che attribuisce il discernimento di tutte le distinzioni morali alla ragione sola, senza che v'abbia parte il sentimento. È impossibile un qualche caso particolare, in cui questa ipotesi sia resa intelligibile, per quanto essa prenda una apparenza brillante usando declamazioni e frasi generiche. Esaminate, per esempio, la colpa della *ingratitudine*; la quale si presenta ovunque osserviamo benevolenza, espressa e conosciuta, buoni servizii resi, da una parte, con la restituzione dall'altra di malvolere e di indifferenza, di negligenza e di sgarbi: anatomizzate tutte queste circostanze, ed esaminate, per via della vostra ragione sola, in che cosa consista il demerito e il biasimo. Non riescirete mai a trovare una conclusione o resultato.

La ragione giudica o le *cose di fatto* o le *relazioni*. Ricercate, dunque, *prima*, qual'è la cosa di fatto che dite *colpa*; additatela, determinate il tempo della sua esistenza; descrivetene l'essenza o la natura; spiegate il senso o la facoltà, alla quale si manifesta. Essa sta nello spirito della persona ingrata, che deve, perciò, sentirla ed esserne cosciente. Ma in questa non vi è null'altro che la passione della cattiva volontà o della indifferenza assoluta; nè potete dire che queste sian di per sè, sempre e in tutti i casi, delitti. No, esse sono delitto soltanto se dirette contro persone, che hanno espresso e manifestato, prima, buona volontà verso di noi. Ne possiamo quindi trarre la conseguenza che il delitto dell'ingratitudine non sta in qualche *fatto* particolare; ma sorge da una complicazione di circostanze, le quali, quando si presentano allo spettatore, eccitano un *sentimento* di biasimo, per la particolare struttura e forma del suo spirito.

Voi dite che questo modo di rappresentare il delitto è falso. Il delitto, in verità, non consiste in un *fatto* particolare, la realtà del quale ci è affermata dalla *ragione*; ma consiste in certe *relazioni morali* scoperte dalla ragione, nello stesso modo nel quale scopriamo con la ragione la verità della

geometria o dell'algebra. Ma quali sono, domando, le relazioni di cui parlate? Nel caso sopra ricordato, vedo da prima la buona volontà e le buone azioni in una persona; la cattiva volontà e le cattive azioni in un'altra. Fra queste, v'è una relazione di opposizione. Consiste forse il delitto in questa relazione? Supponete allora che una persona mi mostri cattivo volere e mi renda cattivi servizii; e che io, in cambio, mostri a lei benevolenza e le renda buoni servizii. Ecco che si presenta la stessa relazione di opposizione; eppure la mia condotta è lodevolissima. Voltate e rivoltate la questione come vi pare, non riescirete mai a far riposare la morale sopra una relazione, e vi occorrerà ricorrere alle deliberazioni del sentimento.

Io capisco perfettamente la relazione di eguaglianza, che si afferma dicendo che due più tre è eguale alla metà di dieci. Io comprendo che, se dieci fosse diviso in due parti, una delle quali composta di tante unità quante l'altra, e se una di queste parti fosse paragonata a due più tre, conterrebbe tante unità quante ne contiene quel numero composto. Ma, quando voi traete da ciò un paragone con le relazioni morali, confesso che non riesco più a capirvi. Un'azione morale, o una colpa come l'ingratitudine, sono oggetti complicati. Consisterebbe la moralità in una relazione delle parti fra loro? E come? e in qual modo? Specificate la relazione, siate più preciso e più chiaro nelle vostre proposizioni e vedrete facilmente la loro falsità.

Direte che la moralità consiste nella relazione delle azioni alla regola della giustizia, e che si chiamano buone o cattive, secondo che s'accordano o no con quella. E quale, dunque, è questa regola di giustizia? In che mai consiste? come vien determinata? Voi rispondete che è determinata dalla ragione, la quale esamina le relazioni morali delle azioni. Cosicchè le relazioni morali sono determinate dal paragone di una azione con una regola. E questa regola è determinata dal considerare le relazioni morali degli oggetti. Bel ragionamento è mai questo!

Gridate pure che tutto ciò è metafisica, e che ciò basta, e che non v'è bisogno d'altro, per darci una forte presun-

zione di falsità. E io rispondo: Certo, qui v'è della metafisica; ma sta tutta dalla parte vostra, perchè mettete avanti un'ipotesi astrusa, la quale non può mai esser resa intelligibile, nè accordarsi con qualche caso o esempio particolare. Invece, la ipotesi che accettiamo è chiara; essa sostiene che la moralità è determinata dal sentimento, e definisce così la virtù: qualunque azione o qualità mentale dia a chi la veda un sentimento gradevole di approvazione; e il vizio, al contrario. Noi procediamo ad esaminare una chiara questione di fatto, e, cioè, quali azioni abbiano questa efficacia; consideriamo tutte le circostanze, nelle quali queste azioni si accordano, e da quelle cerchiamo di estrarre alcune osservazioni generali rispetto a questi sentimenti. Se voi questa la chiamate metafisica e ci trovate qualche cosa d'astruso, bisogna che concludiate che la vostra mente non è punto inclinata alle scienze morali.

II. Quando un uomo delibera certe volte intorno alla propria condotta (p. e., se farebbe meglio, in una particolare contingenza, ad assistere il fratello o un benefattore), egli deve considerare queste relazioni diverse con tutte le circostanze e le situazioni delle persone, affine di determinare il dovere e l'obbligo superiore; e così, a fine di determinare la proporzione delle linee di un triangolo, è necessario esaminare la natura di quella figura, e la relazione che passa fra le sue varie parti. Ma, nonostante questa apparente somiglianza dei due casi, vi è, in fondo, una differenza estrema fra loro. Un ragionatore, che speculi intorno ai triangoli o circoli, considera le varie relazioni conosciute e date delle parti di queste figure, e ne trae alcune relazioni sconosciute, che dipendono dalle prime. Ma, nelle deliberazioni morali, dobbiamo esserci prima fatti familiari tutti gli oggetti e tutte le relazioni fra loro, e determinare la nostra scelta e la nostra approvazione da un paragone del tutto. Non v'è nessun fatto nuovo da accettare, nè alcuna nuova relazione da scoprire. Si suppone che tutte le circostanze del caso ci siano presenti prima che pronunziamo una sentenza di biasimo o di approvazione. Se qualche circostanza materiale ci fosse ancora sconosciuta o

dubbia, dovremmo prima adoprare la nostra forza intellettuale di ricerca ad assicurarcene, e sospendere per un certo tempo ogni decisione o sentimento morale. Finchè non sappiamo se un tale fu aggressore o no, come possiamo determinare se la persona, che l'uccise, era colpevole o innocente?

Ma, dopo che è stata messa in chiaro ogni circostanza ed ogni relazione, non v'è più posto per l'intelligenza, nè v'è oggetto al quale essa si possa applicare. L'approvazione e il biasimo, che seguono, non possono essere opera del giudizio, ma del cuore; e non si tratta di una proposizione o affermazione speculativa, ma di un sentimento o impressione attiva. Quando l'intelletto lavora, da circostanze e relazioni conosciute ne inferiamo altre nuove ed ignote; nelle decisioni morali, tutte le circostanze e relazioni debbono essere note prima, e l'animo, considerandole tutte, prova qualche nuova impressione di affetto o di disgusto, di stima o di disprezzo, di approvazione o di biasimo.

Da ciò sorge la grande differenza tra un errore di *fatto* e uno di *diritto*; e di qui la ragione per la quale l'uno è ordinariamente colpevole e l'altro no. Quando Edipo uccise Laio, ignorava la relazione che aveva con lui; e, innocente e involontario, si formò, per varie circostanze, erronee opinioni intorno all'azione che commetteva. Ma, quando Nerone uccideva Agrippina, conosceva tutte le proprie relazioni con lei e tutte le circostanze di fatto: furon ragioni di vendetta, di paura o di interesse, che prevalsero sopra i sentimenti del dovere e dell'umanità, e, allorquando noi esprimiamo quell'orrore al quale, in breve tempo, egli stesso divenne insensibile, non è già che noi vediamo alcune relazioni, delle quali fosse ignorante; ma è che, per la rettitudine delle nostre disposizioni, proviamo sentimenti, per i quali l'adulazione e una lunga abitudine di delitti atroci l'avevano corazzato. Tutte le deliberazioni morali, dunque, consistono in questi sentimenti e non in una scoperta di relazioni di qualunque sorta. Prima di aver la pretesa di prendere una decisione di qualunque specie, dobbiamo conoscere ed esser certi di tutto dal lato dell'oggetto o dell'azione; da parte nostra, null'altro

rimane che provare qualche sentimento di biasimo o di approvazione, fondandoci sul quale sentenziamo che l'azione è virtuosa o colpevole.

III. Questa dottrina acquisterà maggiore evidenza, se paragoneremo la bellezza morale con la naturale, alla quale, in tanti particolari, si trova a rassomigliar così da vicino. Tutta la bellezza naturale dipende da proporzione, relazione e posizione di parti; ma sarebbe assurdo trarne che la proporzione della bellezza, simile a quella della verità nei problemi geometrici, consista interamente nella percezione delle relazioni, e si formerebbe interamente per opera dell'intelligenza e delle facoltà razionali. In tutte le scienze, la nostra mente studia le relazioni sconosciute col mezzo delle conosciute. Ma, in tutte le decisioni del gusto o della bellezza esterna, tutte le relazioni sono prima chiare all'occhio, e da quelle procediamo poi provando un sentimento di compiacenza o di disgusto, secondo la natura dell'oggetto e la disposizione dei nostri organi.

Euclide ha spiegato completamente tutte le qualità del circolo; ma nessuna delle sue proposizioni parla della sua bellezza. La ragione ne è evidente, perchè la bellezza non è una qualità del circolo. Essa non sta in qualche parte di quella linea, i cui punti sono egualmente distanti da un centro comune; ma è soltanto l'effetto che quella figura produce sull'anima, resa suscettibile di tale sentimento dalla propria peculiare forma. Invano la cerchereste nel circolo, o tentereste di trovarla, con i sensi o con i ragionamenti matematici, nelle proprietà di quella figura.

Si senta Palladio e Perrault, allorchè spiegano tutte le parti e le proposizioni di un pilastro; essi parlano della cornice, del fregio, della base, del cornicione, del fusto e dell'architrave, e dànno le descrizioni e la posizione di ciascuno di questi membri. Ma, se chiedeste la descrizione e la posizione della loro bellezza, prontamente risponderebbero che la bellezza non sta in alcuna delle parti o membra di un pilastro, ma è il resultato del tutto, quando quella figura complicata vien presentata a una mente intelligente, suscettibile di quelle

sensazioni raffinate. Finchè non viene uno spettatore siffatto, non c'è altro che una figura di tali e tali dimensioni e proporzioni: dai sentimenti di lui soltanto ha origine la sua eleganza e la sua bellezza.

E, ancora, ascoltate Cicerone, quando dipinge i delitti di un Verre o di un Catilina. Dovete riconoscere che la bruttezza morale risulta, parimente, dalla contemplazione del tutto, allorchè si presenta a un essere i cui organi sono formati e costruiti in certo dato modo. Dipinga pure l'oratore da una parte la rabbia, l'insolenza, la barbarie, e dall'altra l'umiltà, la sofferenza, l'affanno, l'innocenza; se voi non sentite sorgere in voi indignazione o compassione per questa complicazione di circostanze, invano gli potreste chiedere in che consiste la colpa o l'offesa, contro la quale così veementemente protesta. Quando e per qual ragione esse cominciarono? e che avvenne pochi mesi dopo, quando ogni disposizione o pensiero di tutti gli attori è totalmente alterato o disfatto? Se la morale riposa sopra una ipotesi astratta, non si può dare risposta soddisfacente a nessuna di queste domande; e dovremo alla fine riconoscere che la colpa o la immoralità non è qualche fatto o relazione particolare, che può essere oggetto dell'intelligenza, ma sorge interamente dal senso di disapprovazione che, data la costituzione della natura umana, proviamo inevitabilmente, quando ci appressiamo al tradimento e alla barbarie.

IV. Oggetti inanimati possono avere fra di loro tutte le stesse relazioni che osserviamo negli agenti morali; per quanto i primi non possan mai essere odiati o amati, nè, per conseguenza, suscettibili di merito o di colpa. Un albero giovane, che sorpassi e distrugga il padre suo, è in perfetta relazione con Nerone, quando uccise Agrippina; e, se la moralità consistesse soltanto in relazioni, sarebbe senza dubbio egualmente colpevole.

V. È evidente che i fini ultimi delle azioni umane non possono mai, in nessun caso, essere spiegati con la ragione, ma sono fondati interamente sui sentimenti e sugli affetti degli uomini, senza dipendere punto dalle facoltà intellettuali.

Domandate ad uno perchè si tiene in esercizio; egli risponderà di farlo, perchè desidera mantenersi in salute. Se poi ricercate perchè desidera la salute, egli risponderà prontamente: perchè la malattia è dolorosa. Se spingete più in là le vostre ricerche e desiderate conoscere la ragione per la quale abborre il dolore, è impossibile che ne dia alcuna. Questo è un fine ultimo, e non può fondarsi su nessun altro oggetto.

Forse alla vostra seconda domanda: perchè desidera la salute?, potrà anche rispondere che essa è necessaria per l'esercizio del suo mestiere. Se domandate perchè ciò gli prema, risponderà che desidera guadagnare denaro. Se domandate perchè?, egli dirà che il danaro è lo strumento del piacere. E più in là di questa è assurdo cercare una ragione. È impossibile che vi sia un progresso *in infinitum*, e che vi debba esser sempre una cosa come ragione del desiderio di un'altra. Qualche cosa deve esser desiderabile per se stessa e a causa del suo accordo immediato col sentimento e con l'affetto umano.

Ora, poichè la virtù è un fine, ed è desiderabile per se stessa, senza guiderdone e mercede, soltanto per la soddisfazione immediata che dà; è necessario che ci sia un qualche sentimento sul quale riposi, qualche gusto o impressione interna o comunque vi piaccia chiamarla, che distingua il bene dal male morale e si decida per l'uno e respinge l'altro.

Così sono fissati i confini e i cómpiti distinti della ragione e del gusto. La prima ci dà la conoscenza del vero e del falso; il secondo, il senso del bello e del brutto, del vizio e della virtù. L'una scopre gli oggetti come stanno realmente in natura, senza aggiunte o diminuzioni; l'altro ha una facoltà produttiva, e abbellendo o imbruttendo gli oggetti con i colori che prende in prestito dal sentimento interno, fa sorgere, in certo modo, una nuova creazione. La ragione, essendo fredda e indifferente, non è un motivo per agire, e dirige soltanto l'impulso ricevuto dall'affetto o dalla simpatia, mostrandoci i mezzi di raggiungere la felicità e di evitare la infelicità. Il gusto, poichè ci dà piacere o dolore, diventa

un motivo di agire, ed è la prima molla od impulso al desiderio e al volere. La ragione, partendo da circostanze e relazioni conosciute o supposte, ci conduce alla scoperta di altre nascoste e sconosciute: il gusto, quando ci sono presenti tutte le circostanze e tutte le relazioni, ci fa sentire un nuovo sentimento di biasimo o di approvazione, che sorge dal tutto. Il criterio della ragione, essendo fondato sulla natura delle cose, è eterno ed inflessibile, anche per la volontà dell'Essere Supremo; laddove quello del gusto, sorgendo dalla costituzione e forma eterna degli esseri viventi, è derivato in fondo da quel Supremo Volere, che dette ad ogni essere la natura che gli è propria e ordinò le varie classi ed ordini di esistenza.

APPENDICE II

Dell'egoismo.

Vi è un principio, che si suppone domini fra i più, assolutamente incompatibile con ogni virtù e sentimento morale; e, siccome non può derivare da null'altro che da disposizioni corrotte, così tende dal canto suo ad incoraggiare ancora quella corruzione. Questo principio sostiene che ogni benevolenza è pura ipocrisia, l'amicizia un inganno, lo spirito pubblico una burla, la fedeltà una trappola per procurarsi fiducia e confidenza: e che, mentre noi tutti, in fine, cerchiamo soltanto il nostro interesse personale, ci vestiamo di queste belle maschere a fine di distogliere gli altri dalla loro attenzione ed esporli meglio alle nostre astuzie e macchinazioni. È facile immaginarci qual cuore debba possedere chi ha tali principii e non prova nessun sentimento interno, che neghi una teoria così dannosa; ed anche quale grado di affetto e di benevolenza possa avere per una razza che rappresenta con così neri colori e suppone tanto poco suscettibile di gratitudine o di ricambio di affetto; e, se non vogliamo attribuire totalmente questi principii a un cuore corrotto, dobbiamo per lo meno trovarne la ragione in un esame precipitoso e trascurato. Ragionatori superficiali osservando, in vero, molte finzioni fra gli uomini, e sentendo, forse, che il loro carattere non è capace di freno, potrebbero trarre la conclusione generale ed affrettata che tutto è egualmente corrotto, e che gli uomini, differentemente da tutti gli altri animali e persino da tutte le altre forme di esistenza, non ammettono gradazioni di bontà e di cattiveria, ma sono, in ogni caso, le stesse creature sotto differenti apparenze e maschere.

Vi è un altro principio, che rassomiglia in qualche cosa al primo, sul quale i filosofi hanno tanto insistito e che è stato il fondamento di parecchi sistemi; che, qualunque sia l'affetto che si può sentire o immaginare di sentire per altri, nessuna passione è o può essere disinteressata; che l'amicizia più generosa, per quanto sincera, è una modificazione dell'egoismo; e che, magari senza saperlo, noi cerchiamo soltanto il nostro interesse, quando sembriamo più profondamente impegnati in progetti di libertà e di felicità del genere umano. Un gioco dell'immaginazione, una sottigliezza eccessiva di riflessioni, una sovrabbondanza di passione fanno sì che ci sembri di prendere parte agli interessi altrui, e di spogliarci di tutte le considerazioni egoistiche; ma, nel fondo, tanto il patriotta più generoso quanto il miserabile più spilorcio, l'eroe più coraggioso e il codardo più abietto, guardano in ogni loro azione alla loro propria felicità e al loro proprio benessere.

Chi dalle tendenze apparenti di questa opinione concludesse che quelli che ne fanno professione non possono provare i veri sentimenti di benevolenza, o avere alcun rispetto per la virtù genuina, si troverebbe spesso ingannato nella realtà. Epicuro e i suoi discepoli non mancavano alla probità e all'onore; Attico ed Orazio sembravano aver goduto naturalmente e aver coltivato con la riflessione inclinazioni generose ed amichevoli quanto ogni discepolo di scuole più severe. Fra i moderni, Hobbes e Locke, che sostenevano il sistema egoistico della morale, vissero in modo irreprensibile; per quanto il primo non avesse alcun freno di religione, che potesse supplire alle manchevolezze della sua filosofia.

Un seguace di Epicuro e di Hobbes ammette facilmente che ci sia qualche cosa nel mondo come l'amicizia, senza ipocrisia o maschera; per quanto possa tentare, con una chimica filosofica, di risolvere gli elementi di questa passione, per così dire, in quelli di un'altra, e mostrare che ogni affezione è egoismo, rivoltato e foggiato da una particolare vena di immaginazione in varietà di apparenze.

Ma, poichè la stessa vena non prevale in ogni uomo, nè dà la stessa direzione alla passione originaria; ciò basta, anche secondo il sistema egoistico, a stabilire le più ampie differenze nei caratteri umani, e a denominare un tale virtuoso ed umano, un altro vizioso e bassamente interessato. Io stimo quell'uomo, il cui egoismo, qualunque mezzo abbia, è diretto in modo da interessarlo agli altri e da renderlo utile alla società; come odio e disprezzo chi non ha riguardo a nulla, se non al suo interesse e al suo piacere. Invano mi obietterete che questi caratteri, per quanto opposti in apparenza, sono in fondo gli stessi, e che in una inclinazione di pensiero poco ponderabile sta tutta la loro differenza. A me risulta, in pratica, che ogni carattere, nonostante queste differenze trascurabili, sia ben durevole e immutevole. Nè in questa più che in altre questioni trovo che i sentimenti naturali, sorgenti dalle apparenze generali delle cose, siano facilmente distrutti da sottigliezze e da riflessioni intorno alle meschine origini di queste apparenze. Il color vivace e brioso di un volto mi inspira compiacimento e soddisfazione; anche se imparo dalla scienza che tutta la differenza dei volti deriva da minime differenze di spessore nelle parti più fini della pelle; per via delle quali una superficie è adatta a riflettere i colori originali della luce e assorbire gli altri.

Ma, per quanto la questione intorno all'universale o parziale egoismo dell'uomo non sia di tanto peso, quanto si immagina abitualmente, per la moralità e per la pratica, è certo importante nella scienza speculativa della natura umana, ed è un oggetto adatto alla curiosità e alla ricerca. Nè può essere quindi disdicevole dedicarle in questo posto qualche riflessione [1].

---

(1) La benevolenza si divide naturalmente in due specie, la *generale* e la *particolare*. La prima si ha quando non abbiamo alcuna amicizia o relazione o stima per la persona, ma proviamo soltanto una simpatia generale per lei o compassione per i suoi dolori e compiacimento per le sue gioie. L'altra specie di benevolenza è fondata sopra la stima di una virtù, o su servizii resici, o su alcune relazioni particolari. Si deve ammettere che ambedue questi sentimenti sono reali nella natura umana; ma, se essi si risolvano in qualche fine considerazione di amor proprio, è questione piuttosto curiosa che importante. Avremo frequenti occasioni di trattare nel corso di questa ricerca del primo sentimento,

L'obiezione più ovvia all'ipotesi egoistica è che, essendo essa contraria al sentimento ordinario e alle nostre nozioni più spregiudicate, ci vuole un grande sforzo filosofico per render solido un tale paradosso. Anche a un osservatore superficialissimo si mostra l'esistenza di disposizioni come la benevolenza e la generosità, e di affetti come l'amore, l'amicizia, la compassione, la gratitudine. Questi sentimenti hanno le loro cause, i loro effetti, i loro oggetti e le loro operazioni, segnati nel linguaggio abituale e nella osservazione, e perfettamente distinti da quelli delle passioni egoistiche. E, poichè questa è la chiara apparenza delle cose, bisogna ammetterla, fino alla scoperta di qualche ipotesi, la quale, penetrando più addentro alla natura umana, possa provare che i primi effetti non sono altro che modificazioni dell'egoismo. Tutti i tentativi di questa specie sono stati provati finora infruttiferi e sembrano esser derivati interamente da quell'amore della semplicità, che è stata la sorgente di tanti falsi ragionamenti filosofici. Io non m'addentrerò nei particolari del soggetto presente. Molti esperti filosofi hanno mostrato l'insufficienza di questi sistemi. Ed io prenderò per concetto quello che, credo, ogni ricercatore imparziale troverà evidente con la minima riflessione.

Ma la natura del soggetto ci fa presumere fortemente che nessun sistema migliore sarà mai inventato per il futuro, a fine di rendere ragione dell'origine della benevolenza dagli affetti egoistici, e ridurre tutte le varie emozioni della mente umana a una semplicità perfetta. In questa specie di filosofia, il caso è diverso che nella scienza fisica. Molte ipotesi delle scienze naturali, contrarie alle prime apparenze, sono state trovate, con una ricerca più accurata, solide e soddisfacenti. Gli esempii di questa specie sono così frequenti che un filosofo, tanto giudizioso quanto di spirito (1), si è arri-

---

cioè della benevolenza generale o umanità o simpatia; e io lo assumo come cosa reale, traendolo dall'esperienza generale, senza alcun'altra prova.

(1) Mons. Fontenelle [divulgatore di scoperte fisiche e astronomiche: *Entretiens sur la pluralité des mondes*, 1686. *N. dell'Ed.*].

schiato ad affermare che, se un fenomeno si può produrre per più di una via, si può presumere generalmente che sorga dalle cause meno ovvie e meno familiari. Invece, bisogna avere la presunzione contraria in tutte le ricerche che riguardano l'origine delle nostre passioni e le operazioni interne dell'anima umana. La causa più semplice e più ovvia, che possa essere attribuita a qualche fenomeno, è probabilmente la vera. E, quando un filosofo, nello spiegare il suo sistema, è obbligato a ricorrere a riflessioni molto intricate e raffinate, e a supporle essenziali per produrre qualche passione od emozione, abbiamo ragione di stare fortemente in guardia contro un'ipotesi così fallace. Gli affetti non sono suscettibili di alcun impulso mercé le sottigliezze della ragione o della immaginazione; e si è sempre trovato che l'esercizio vigoroso di queste ultime facoltà distruggeva necessariamente, data la ristretta capacità della mente umana, ogni attività della prima. Il motivo o l'intenzione predominante ci è, in verità, frequentemente nascosto, quando è mescolato e confuso con altri motivi che la mente, per vanità per orgoglio, desidera di supporre prevalenti: ma non v'è caso che una tale oscurità sorga dall'astrusità o dall'intrico dei motivi. Un uomo, che abbia perso un amico e un protettore, può forse ingannarsi, credendo che il suo dolore sorga da sentimenti generosi, senza alcuna mescolanza di considerazioni meschine e interessate; ma, dato il caso di un uomo che si lamenta per un caro amico, che aveva bisogno del suo aiuto e della sua protezione; come possiamo supporre che la sua appassionata tenerezza sorga da qualche considerazione metafisica per un interesse personale, che non avrebbe fondamento o realtà? Potremmo tanto immaginarci che piccole ruote e molle, simili a quelle di un orologio, muovessero un carro ben carico, quanto spiegare l'origine delle passioni da tali riflessioni astruse.

Gli animali sono capaci di mostrare benevolenza così alla loro propria specie come alla nostra; nè, in questo caso, v'è il menomo sospetto di artificio o di astuzia. Dovremo spiegarci anche tutti i loro sentimenti con raffinate dedu-

zioni di interessi personali? E, se ammettiamo una benevolenza disinteressata nelle specie inferiori, con quale regola ed analogia la rifiuteremo alle superiori?

L'amore fra i sessi fa sorgere una compiacenza e una tenerezza ben differente dalla soddisfazione di un piacere. La tenerezza verso la progenie riesce, presso tutti gli esseri sensibili, a contrabilanciare i motivi più potenti dell'egoismo e non dipende in nessun modo da questa passione. A quale interesse può mirare una madre, che perde la sua salute con l'assidua cura al figlio malato, e poscia langue e muore di dolore, allorchè il figlio la libera, con la sua morte, dalla schiavitù di quella cura?

La gratitudine non è un affetto del cuore umano, o è soltanto una parola, senza alcun senso o realtà? Non proviamo più soddisfazione nella compagnia di un uomo che in quella di un altro, e non desideriamo il bene di un amico anche se l'assenza o la morte dovesse impedirci di parteciparvi in qualche modo? E quale cosa comunemente ce ne fa partecipi, anche quando si tratti di persone presenti e vive, se non la nostra affezione?

Questi e cento altri esempii sono segni di una benevolenza generale nella natura umana, quando nessun interesse *reale* ci lega all'oggetto. Sembra poi difficile spiegare come un interesse *immaginario*, conosciuto e confessato come tale, possa essere l'origine di qualche passione o emozione. Finora, non si è scoperta nessuna ipotesi di questa specie; nè vi è la minima probabilità che la futura attività degli uomini possa ottenere resultati più favorevoli.

Ma, inoltre, se noi consideriamo bene la questione, troveremo che l'ipotesi di una benevolenza disinteressata, distinta dall'amor proprio, è realmente *più semplice*, ed è più conforme all'analogia della natura di quella che pretende risolvere ogni sentimento di amicizia e di umanità in quel principio. Vi sono necessità e appetiti corporei da tutti conosciuti, che precedono necessariamente ogni godimento sensuale e ci portano direttamente a cercare il possesso dell'oggetto. Così la fame e la sete hanno per loro fine il man-

giare o il bere; e dalla soddisfazione di questi appetiti primitivi sorge un piacere, che può diventare l'oggetto di un'altra specie di desiderio o di inclinazione, che è secondaria ed interessata. Nello stesso modo, vi sono passioni mentali per le quali siamo spinti immediatamente a cercare oggetti particolari, come la fama o il potere o la vendetta, senza alcuna considerazione dell'interesse; e, quando questi oggetti sono raggiunti, ne segue un piacevole godimento, come conseguenza dalle nostre passioni soddisfatte. La natura ci deve dare una originaria inclinazione alla fama per l'intima forma e costituzione della nostra anima, prima che possiamo avere qualche piacere dal raggiungimento di quella, o cercarla per ragioni di amor proprio e desiderio di felicità. Senza vanità, non provo il piacere d'esser lodato, se non ho ambizione, il potere non mi dà alcuna gioia; se non sono sdegnato, la punizione di un avversario mi è totalmente indifferente. In tutti questi casi, vi è una passione che mira all'oggetto immediatamente, e costituisce il nostro bene e la nostra felicità; come vi sono passioni secondarie, che sorgono dopo e la cercano come parte della nostra felicità, mentre una volta questa era costituita dalle nostre affezioni originarie. Se non vi fosse qualche desiderio precedente l'amor proprio, quella inclinazione potrebbe malamente esercitarsi; poichè, in quel caso, avremmo provato piaceri e dolori leggeri e, quindi, avremmo avuto una felicità o infelicità molto lieve da cercare o da evitare.

Or dov'è la difficoltà di concepire che questo potrebbe essere egualmente il caso della benevolenza e della amicizia, e che, per l'originaria costituzione del nostro temperamento, potremmo sentire il desiderio della felicità e del bene altrui, il quale, per via di questa passione, diventasse il nostro bene, e fosse poi seguito, per i motivi riuniti della benevolenza e del piacere personale? Chi non vede che la vendetta, per la forza sola della passione, può essere ardentemente seguitata, in modo da farci consciamente trascurare ogni considerazione di agio, di interesse o di salvezza; e spingerci, come certi animali vendicativi, a infondere le nostre stesse anime

nelle ferite che rechiamo a un nemico? [1]; e qual nemica filosofia deve essere quella che non concederà all'umanità e all'amicizia gli stessi privilegi, che sono concessi senza disputa alle nere passioni dell'inimicizia e del risentimento? Una tale filosofia è più simile a una satira che a una vera descrizione e disegno della natura umana; e, se può essere un buon fondamento per scherzi e per canzonature paradossali, sarebbe veramente cattivo per qualche argomento o ragionamento serio.

---

(1) *Animasque in vulnere ponunt* (VIRGILIO, *Georg.*, 4, 238); *Dum alteri noceat, sui negligens*, dice SENECA dell'ira (*De Ira*, I, 1).

APPENDICE III (1)

ALCUNE ULTERIORI CONSIDERAZIONI RISPETTO ALLA GIUSTIZIA.

L'intento di questa appendice è di dare qualche spiegazione più particolare dell'origine e della natura della giustizia, e di segnare alcune differenze tra essa e le altre virtù.

Le virtù sociali dell'umanità e della benevolenza esercitano la loro efficacia immediatamente, per una loro tendenza diretta o istintiva, la quale ha in vista sopratutto il semplice oggetto onde vengono mosse le passioni, e non comprende in sè schema o progetto alcuno, nè le conseguenze resultanti dalla concorrenza, dall'imitazione, dall'esempio altrui. Ecco un genitore che corre al soccorso del figlio suo, trasportato dall'affetto naturale che lo spinge e non gli dà tempo di riflettere al modo di sentire e di comportarsi degli altri uomini in circostanze simili. Un uomo generoso afferra con contentezza l'occasione di servire l'amico, perchè si sente dominato da una passione di benevolenza, nè si cura se altre persone del mondo furon prima mosse da tali nobili motivi, o ne proveranno poi la forza. In tutti questi casi, le passioni sociali si propongono per iscopo singoli oggetti individuali, e ricercano la sola salvezza o felicità della persona amata e stimata. Ciò li soddisfa, in ciò si acquietano. E, poichè il bene che resulta dalla loro efficacia è in sè completo ed intero, esso eccita anche il sentimento morale di approvazione, senza alcuna riflessione circa le ulteriori conseguenze, e senza più larghe vedute di collaborazione o imitazione degli altri membri della società. Al contrario: se l'amico generoso o il patriotta

(1) Appendice II *Ed. G. Q.*

disinteressato fosse solo a praticar la beneficenza, ciò aumenterebbe piuttosto il suo valore davanti agli occhi nostri, e unirebbe il pregio della rarità e della novità agli altri suoi meriti più vantati.

Le virtù sociali della giustizia e della fedeltà formano un caso differente. Esse sono utilissime e persino assolutamente necessarie al benessere degli uomini; ma il benefizio che ne resulta non è la conseguenza di ogni singolo atto individuale; sì bene scaturisce da tutto lo schema o sistema, al quale collabora tutta o gran parte della società. La giustizia è accompagnata da pace e da ordine e da una generale astensione dalle cose possedute dagli altri; ma un rispetto particolare ai diritti particolari di qualche speciale cittadino può frequentemente, considerato in sè, produrre conseguenze dannose. In molti casi, il resultato degli atti individuali è direttamente opposto a quello di tutto il sistema; e, laddove il primo può essere grandemente dannoso, il secondo può essere invece giovevole al massimo grado. Le ricchezze ereditate da un genitore sono strumento di azioni cattive nelle mani di un malvagio; ed ecco un caso, nel quale il diritto di successione può essere dannoso. I vantaggi di esso nascono soltanto dal rispetto alla regola generale; e basta che da questa sorga un compenso per tutti i mali e gli inconvenienti cagionati da caratteri e situazioni particolari.

Ciro, giovane e senza esperienza, considerava soltanto il caso individuale, che aveva presente, e una convenienza e opportunità limitata, allorquando assegnava al ragazzo più grande la veste più lunga, e a quello più piccolo la più corta. Il suo educatore lo istruiva meglio, quando gli faceva vedere un modo più ampio e di migliore riuscita, e gli insegnava le regole generali, inflessibili, che sono necessarie per mantenere la pace generale e l'ordine nella società.

La felicità e prosperità degli uomini, che scaturisce dalla virtù sociale della benevolenza e delle sue suddivisioni, può esser paragonata a un muro, costruito da molte mani, il quale cresce sempre per ogni pietra che gli viene aggiunta,

ed aumenta in modo proporzionale alla diligenza ed alla cura di ogni operaio. La stessa felicità, che sorge però dalla virtù sociale della giustizia e dalle sue suddivisioni, può esser paragonata a una vôlta, dalla quale ogni singola pietra cadrebbe, se tutta la fabbrica non fosse sostenuta dalla reciproca assistenza e dalla combinazione delle parti corrispondenti.

Tutte le leggi naturali, che regolano la proprietà, sono generali come le leggi civili, e considerano soltanto alcune circostanze essenziali del caso, senza pensare ai caratteri, alle situazioni e alle relazioni della persona considerata, o alle conseguenze particolari che possono risultare dalla determinazione di queste leggi in ogni caso particolare che s'offre. Esse, senza scrupolo, privano un uomo di tutto ciò che possiede, se l'ha acquistato per errore, senza un buon diritto; a fine di darlo magari a un miserabile egoista, che ha già raccolto immense quantità di ricchezze superflue. L'utilità pubblica richiede che la proprietà sia regolata da leggi generali ed inflessibili; e, per quanto tali leggi siano adottate come le migliori per servire allo stesso fine della pubblica utilità, è impossibile che prevengano ogni sopruso particolare o traggano conseguenze benefiche da ogni caso individuale. Basta che il disegno o piano loro sia, nell'insieme, necessario a sostenere la società civile, e che, a conti fatti, il bene superi di molto il male. Perfino le leggi generali dell'universo, per quanto stabilite da una saggezza infinita, non possono evitare ogni male ed inconveniente in ogni operazione particolare.

Alcuni hanno asserito che la giustizia sorga da *convenzioni umane*, e provenga da una scelta volontaria, da un consentimento o patto degli uomini. Se per *convenzione* s'intende qui una *promessa* (che è il senso più abituale della parola), nulla può esser più assurdo di questa teoria. L'osservar le promesse è da sè una delle più considerevoli parti della giustizia; e non siamo certo costretti a tenere la nostra parola, perchè abbiamo dato la nostra parola di tenerla. Ma, se per convenzione s'intende un sentimento dell'interesse comune, sentimento che ogni uomo prova nel suo

cuore, che osserva nei suoi simili, e che lo spinge, insieme con gli altri, ad una regola o sistema generale d'azione, che ha per fine l'utilità pubblica; bisogna confessare che, in questo senso, la giustizia sorge da convenzioni umane. Poichè, se viene concesso (cosa, in vero, evidente) che le conseguenze particolari di un particolare atto di giustizia possono essere dannose tanto al pubblico quanto agli individui, ne segue che ogni uomo, allorchè riconosce questa virtù, deve tener d'occhio tutta la regola o sistema ed aspettarsi che i suoi simili si conducano ed agiscano nello stesso modo. Se egli non dovesse veder più lungi delle conseguenze di ogni suo atto, la sua benevolenza e la sua umanità gli potrebbero prescrivere misure di condotta molto differenti da quelle che s'accordano con le strette regole del diritto e della giustizia.

Così due uomini muovono i remi di una barca con comune accordo per il comune interesse, senza alcuna promessa o contratto; così l'oro e l'argento son fatti misure dello scambio; così il discorso, le parole, la lingua sono fissati dalle convenzioni e dall'accordo umano. Tutto ciò che giova a due o più persone, se tutte compiono il loro dovere, ma che diventa inutile se è compiuto da una persona sola, non può sorgere da altro principio; altrimenti, non vi sarebbe ragione per alcuno di loro di accordarsi in tale condotta (1).

La parola n a t u r a l e è ordinariamente presa in tanti sensi, ed ha un significato così elastico, che sembra vano disputare

---

(1) Questa teoria intorno all'origine della proprietà e in conseguenza della giustizia, è la stessa, nell'insieme, di quella suggerita e adottata da GROZIO: « Hinc discimus, quae fuerit causa, ob quam a primaeva communione rerum primo mobilium, deinde et immobilium, discessum est: nimirum quod cum non contenti homines vesci sponte natis, antra habitare, corpore aut nudo agere, aut corticibus arborum ferarumve pellibus vestito, vitae genus exquisitius delegissent, industria opus fuit, quam singuli rebus singulis adhiberent. Quo minus autem fructus in commune conferrentur, primum obstitit locorum, in quae homines discesserunt, distantia, deinde justitiae et amoris defectus, per quem fiebat, ut nec in labore, nec in consumtione fructuum, quae debebat, aequalitas servaretur. Simul discimus, quomodo res in proprietatem iverint; non animi actu solo neque enim scire alii poterant, quid alii suum esse vellent, ut eo abstinerent, et idem velle plures poterant; sed pacto quodam aut expresso, ut per divisionem, aut tacito, ut per occupationem. » *De iure belli et pacis*, lib. 2°, cap. 2°, par. 2ª, art. 4 e 5.

se la giustizia sia naturale o non sia. Se l'amor proprio e se la benevolenza sono naturali all'uomo; se la ragione e la previdenza sono pure naturali; allora lo stesso epiteto può essere applicato alla giustizia, all'ordine, alla fedeltà, alla proprietà, alla società. Le inclinazioni degli uomini e le loro necessità li spingono ad unirsi; la loro intelligenza ed esperienza dice loro che questa combinazione sarebbe impossibile, se tutti si governassero senza legge, e non rispettassero le proprietà altrui: e da queste passioni e riflessioni congiunte, avendone noi osservate di simili negli altri, si è svolto il sentimento della giustizia infallibilmente e sicuramente, attraverso tutti i tempi e, in grado maggiore o minore, presso ogni individuo della specie umana. In un animale così sagace, quel che nasce dall'esercizio delle sue facoltà intellettuali può essere giustamente stimato naturale (1).

Tutte le nazioni civili si sono costantemente sforzate di allontanare ogni arbitrio e parzialità dalle decisioni della proprietà, e di fissare le sentenze dei giudici con considerazioni e vedute generali tali da essere eguali per ogni membro della società. Ma, oltre che nulla potrebbe essere più pericoloso dell'abituare il tribunale, anche nei casi più trascurabili, a tenere conto dell'amicizia o inimicizia privata; è certo che gli uomini, allorchè pensano che non c'è altra ragione, perchè il loro avversario abbia vinto, del favore personale, sono capaci di provare il massimo mal volere contro i magistrati e i giudici. Allorchè, dunque, la ragione naturale non indica regole chiare di utilità pubblica per mezzo delle quali possa esser decisa una controversia di proprietà, spesso sono formate leggi positive per rimediare alla man-

---

(1) Naturale può essere opposto o a ciò che è insolito e miracoloso, o a ciò che è artificiale. In tutti e due i sensi, la giustizia e la proprietà sono naturali. Ma, poichè presuppongono ragione, previsione, intenzione ed unione e legame sociale fra gli uomini, forse quell'epiteto non può esser loro applicato, nell'ultimo senso, preso strettamente. Se gli uomini fossero vissuti senza società, la proprietà non sarebbe stata mai conosciuta, e non sarebbe esistita nè giustizia nè ingiustizia. Ma, senza ragione e senza previsione, sarebbe stata impossibile la società fra le creature umane. Gli animali inferiori, che vivono uniti, sono guidati dall'istinto, che fa loro da ragione. Ma tutte queste dispute sono soltanto verbali.

canza e dirigere la procedura di tutti i tribunali. Se poi mancano anche queste leggi, si ricorre, come spesso avviene, ai precedenti; ed una decisione presa in antecedenza, anche se data senza ragione sufficiente, diventa a giusto titolo una ragione sufficiente per una nuova decisione. Se mancano leggi e precedenti diretti, ne saranno chiamati in aiuto altri imperfetti e indiretti; e il caso verrà discusso e risolto con quelli per via di ragionamenti analogici e di paragoni e di somiglianze e di corrispondenze, che sono spesso più immaginarie che reali. In generale, si può affermare con sicurezza che la giurisprudenza è, per questo lato, differente da tutte le altre scienze; e che, in molte delle sue questioni più sottili, non vi può esser, a parlar propriamente, nè verità nè falsità da una parte o dall'altra. Se un avvocato scioglie la questione con qualche legge o precedente, con una sottile analogia o un paragone: l'avvocato della parte contraria non è imbarazzato a trovar un'analogia o un paragone contrario; e la preferenza, data dal giudice, è piuttosto fondata sul gusto o sull'immaginaziane che su qualche solido argomento. L'utilità pubblica è l'oggetto generale di tutti i tribunali; ed anche questa utilità richiede una regola stabile in tutte le controversie: ma, dove si offrono varie regole pressochè eguali e indifferenti, la decisione in favore di questa o di quella parte dipende da una ben tenue inclinazione di pensiero [1].

---

(1) Che vi sia una separazione e una distinzione dei possessi, e che questa separazione sia salda e costante; ecco ciò che richiedono assolutamente gli interessi sociali; e da ciò ha origine la giustizia e la proprietà. È poi molto indifferente, parlando in generale, sapere quali possessi siano dati alle singole persone: e lo si decide spesso per considerazioni e idee molto leggere. Basterà ricordare alcuni fatti particolari.

Se si formasse una società fra parecchi membri indipendenti, la regola più naturale, che potrebbe esser formata, sarebbe quella di dichiarare proprietà il possesso presente e concedere ad ognuno un diritto su quello, che egli ha nel momento presente. La relazione del possesso, che ha luogo fra la persona e l'oggetto, conduce naturalmente alla relazione di proprietà.

Per una simile ragione, il fatto di essere il primo occupante diventa una base di proprietà.

Quando un uomo lavora e si affatica intorno a un oggetto, che prima non apparteneva a nessuno, come nel potare e innestare un albero, nel coltivare un

Possiamo giustamente osservare, prima di concludere su questo soggetto, che, poscia che le leggi della giustizia sono

---

campo ecc., le alterazioni che produce son causa di una relazione fra lui e l'oggetto; e ciò, naturalmente, ci obbliga ad attribuirglielo con la nuova relazione che è di proprietà. Questa causa si unisce a quella dell'utilità pubblica, che consiste nell'incoraggiamento dato al lavoro e alla fatica.

Forse si unisce in questo caso agli altri motivi anche una benevolenza personale verso il possessore e ci spinge a dargli quel che si è acquistato col suo sudore e col suo lavoro, e che egli si è costantemente sognato di godere. Per quanto la benevolenza privata non possa essere, in nessun modo, l'origine della giustizia (giacchè quest'ultima virtù tante volte è in contrasto con la prima), pure, una volta che si sia formata la regola di un separato e costante possesso per le necessità indispensabili della società, la benevolenza privata, ed un'avversione a recare angheria a un altro, possono, in casi particolari, far sorgere una particolare regola della proprietà.

Sono molto inclinato a pensare che le eredità e successioni legali dipendono da quelle connessioni dell'immaginazione, e che la relazione con il proprietario anteriore, fornendo una relazione con l'oggetto, sia la causa, per la quale la proprietà è trasmessa da un parente a un altro dopo la morte di quello. È vero che l'attività umana è più incoraggiata dal passaggio delle proprietà ai figli e ai parenti prossimi; ma una tale considerazione può essere fatta soltanto in una società civile, laddove il diritto di successione è rispettato anche in mezzo ai popoli più barbari.

L'acquisto di proprietà per via di aggiunta non può essere spiegato in nessun modo se non ricorrendo alle relazioni e connessioni dell'immaginazione.

La proprietà dei fiumi è attribuita, dalle leggi di moltissime nazioni e dalla inclinazione naturale dei nostri pensieri, ai proprietarii delle loro rive, eccetto per fiumi vasti come il Reno o il Danubio, che paion troppo larghi per servire da aggiunta alle proprietà dei campi circostanti. Per altro, anche questi fiumi sono considerati come proprietà della nazione, attraverso i dominii della quale scorrono; perchè l'idea di nazione è sufficientemente grande per corrispondere loro, e per richiamare una tale relazione alla fantasia.

L'aggiunta, che può essere fatta a un paese lungo le rive, è condizionata, dicono i legali, da ciò che chiamano alluvione, cioè dall'essere avvenuta in modo insensibile ed impercettibile: circostanze le quali aiutano l'immaginazione ad unire la nuova terra alla vecchia.

Se qualche porzione considerevole fosse strappata da un banco e aggiunta a un altro, non diventa proprietà di colui alla terra del quale si attacca, finchè le terre non siano riunite e finchè gli alberi e le piante non si siano bene radicati. Prima di ciò, il pensiero non basterebbe ad unirle.

In breve, bisogna sempre distinguere fra la necessità di tenere separate e permanenti le proprietà degli uomini, e le regole che attribuiscono oggetti particolari a persone particolari. La prima necessità è ovvia, forte e invincibile: l'altra può dipendere da una utilità più piccola e minuta, dal sentimento della benevolenza privata e dall'avversione ai soprusi privati, da leggi positive, da precedenti, da analogie, da connessioni molto sottili e da inclinazioni della immaginazione.

fissate da considerazioni di utilità generale, l'offesa, il sopruso, il torto che cadono su qualche individuo per una loro violazione, entrano moltissimo in considerazione e sono una grande sorgente di quel biasimo universale, che colpisce ogni male ed ogni iniquità. Con le leggi della società, questo abito, questo cavallo è mio e deve rimanere perpetuamente in mio possesso: io conto sopra il godimento sicuro di quello: col privarmene, disingannate la mia aspettativa, mi spiacete in doppio modo ed offendete ogni spettatore del fatto. Ciò è un male pubblico, poichè le leggi dell'equità sono violate; ed è un male privato, perchè un individuo è offeso. E, per quanto la seconda considerazione non possa esser fatta, senza che l'altra sia precedentemente stabilita (poichè, altrimenti, la distinzione di mio e di tuo sarebbe sconosciuta nella società); pur non v'è dubbio che il rispetto al bene generale è molto rinforzato dal rispetto al bene particolare. Spesso si pensa poco a quel che offende la comunità ma non urta qualche individuo; ma, dove il massimo male pubblico è unito a un male privato considerevole, non c'è da meravigliarsi che la massima disapprovazione accompagni una condotta così iniqua.

APPENDICE IV

Intorno ad alcune dispute verbali.

Nulla è più abituale ai filosofi dell'usurpare il dominio dei grammatici; ed ingaggiare dispute di parole, quando si immaginano di star trattando controversie della importanza e dell'interesse più profondo. Col fine di evitare dispute così frivole e infinite, io mi sforzai di stabilire con la massima cautela l'oggetto della presente ricerca; e mi proposi semplicemente di riunire, da una parte, una lista di quelle qualità mentali che sono oggetto d'amore e di stima, e formano una parte del valore personale, e dall'altra parte, un catalogo di quelle qualità che sono oggetto di biasimo o di rimprovero, e che diminuiscono il carattere della persona che le possiede: e vi aggiunsi alcune riflessioni intorno alle origini di questi sentimenti di lode o di biasimo. In tutti i casi, nei quali potevan far sorgere il menomo dubbio, evitai i termini di virtù e di vizio; perchè alcune di quelle qualità, che classificai fra gli oggetti della lode, ricevono, nella lingua inglese, l'appellativo di doti piuttosto che di virtù; come alcune delle qualità biasimevoli o censurabili sono dette piuttosto difetti che vizii. Ci si poteva forse aspettare che, prima di chiudere questa ricerca morale, avremmo separate esattamente le une dalle altre, avremmo precisato i limiti delle virtù e delle doti, dei vizii e dei difetti, e avremmo spiegato la ragione e l'origine di quella distinzione. Ma, per esimermi da tale cómpito, esporrò le quattro seguenti riflessioni, che conterranno tutto quello che intendo dire sul presente soggetto.

In primo luogo: io non trovo che nella lingua inglese, o in alcuna altra moderna, siano fissati esattamente i limiti

fra le virtù e le doti, fra i vizii e i difetti, o che si possa dare una definizione precisa di quelli come controdistinti dagli altri. Se dicessimo, per esempio, che delle qualità stimabili soltanto quelle volontarie han diritto al nome di virtù; raccoglieremmo presto le qualità del coraggio, dell'equanimità, della pazienza, del dominio sopra se stessi, insieme a molte altre che quasi ogni lingua dice virtù, per quanto dipendano poco o nulla da una nostra scelta. Se affermeremo che soltanto quelle qualità che ci rendon capaci di far la nostra parte nella società, hanno diritto all'onorevole distinzione di virtù; ci verrà subito in mente che queste sono invero le qualità di maggior valore, e sono comunemente denominate virtù *sociali*: ma questo epiteto appunto suppone che vi siano virtù di un'altra specie. Se ci volessimo tenere alla distinzione fra le doti *morali* e le *intellettuali* ed affermare che soltanto le morali sono reali e genuine virtù, perchè le sole che portino all'azione; troveremmo che molte di quelle qualità, che son dette abitualmente virtù intellettuali, come la prudenza, la penetrazione, il discernimento, la discrezione, hanno pure una considerevole efficacia sulla condotta. Perciò può essere adottata anche la distinzione fra *cuore* e *testa*, e, definendo come qualità del primo quelle che nel loro esercizio immediato sono accompagnate da un sentimento, si potrebbero esse chiamare le sole virtù genuine. Ma l'attività, la frugalità, la temperanza, la segretezza, la perseveranza e molte altre abitudini o capacità lodevoli generalmente ritenute virtù, sono esercitate senza alcun immediato sentimento della persona che le possiede, e che le conosce soltanto per i loro effetti. Fortunatamente, fra tanta apparente perplessità, la questione, essendo puramente verbale, non può essere di alcuna importanza. Un ragionamento morale e filosofico non ha bisogno di entrare in tutti quei capricci del linguaggio, che sono così variabili nei dialetti differenti e nelle differenti età dello stesso dialetto. Ma mi sembra che, nell'insieme, per quanto sia ammesso che vi siano virtù di molte specie differenti, pure, quando un uomo è detto *virtuoso* o è denominato uomo di virtù, noi indichiamo principalmente le sue

qualità sociali, che sono, in verità, le più meritorie. È certo, nello stesso tempo, che, se qualche persona, anche fornita di buon carattere ed onestà, mancasse di coraggio, di temperanza, di economia, di attività, di intelligenza, di dignità di mente, sarebbe spogliata di quegli onorevoli attributi. Chi mai oserebbe dire, se non ironicamente, che una tale persona sia un uomo di gran virtù, e non un egregio stupido?

Ma in secondo luogo non c'è da meravigliarsi che i linguaggi non siano molto precisi nel determinare i confini fra le virtù e i talenti, fra i vizii e i difetti; poichè altrettanto imprecisi siamo noi nella nostra stima interna. Sembra, in vero, certo che il sentimento del valore cosciente di sè, e la soddisfazione personale che sorge da una riflessione dell'uomo sulla propria condotta e sul proprio carattere (sentimento che, per quanto più comune di tutti, non ha un nome suo proprio nella lingua inglese), nasca dalle doti del coraggio e della capacità, dell'attività e dell'ingenuità, quanto da altre forme di superiorità intellettuale [1]. Chi, d'altra parte, non è mortificato profondamente riflettendo alle proprie follie e sregolatezze, e non sente rimorso o compunzione quando s'è condotto in modo stupido o villano? Non v'è tempo che possa cancellare le acerbe riflessioni di un uomo sulla propria pazza condotta o sulle offese che si è attirato con la sua viltà od imprudenza. Esse lo seguono nelle sue ore solitarie, abbattono i suoi pensieri più elevati, e fanno sì che egli appaia perfino a se stesso colorito nel modo più odioso e spregevole immaginabile.

Qual'è la cosa che ci curiamo di nasconder agli altri più di tali sbagli, debolezze e volgarità, o che più temiamo di vederci mostrata con la satira e con la beffe? E il principale oggetto della vanità non è il nostro coraggio o la

---

(1) Il termine « orgoglio » è preso ordinariamente in senso cattivo; ma questo sentimento sembra essere indifferente, e può essere buono o cattivo, secondo che è bene o mal fondato, e relativamente alle circostanze che l'accompagnano. I francesi esprimono questo sentimento con il termine *amour propre*, ma poichè indicano con esso tanto l'amor proprio quanto la vanità, ne sorge gran confusione nel La Rochefoucauld e in molti altri loro scrittori morali.

nostra coltura, il nostro spirito o la nostra nascita, la nostra eloquenza o il nostro tatto, il nostro gusto o le nostre abilità? Noi mostriamo tali qualità con cura, se non con ostentazione; e palesiamo abitualmente più ambizione di primeggiare in quelle, che nelle virtù sociali stesse, le quali hanno, in realtà, una perfezione superiore. L'esser buono ed onesto, ma specialmente l'essere onesto, è richiesto così indispensabilmente che per quanto vi sia il massimo biasimo per chi non lo è, non si dà nessuna lode speciale a coloro che lo sono; tanto ciò sembra essenziale a reggere la società umana. E di qui, secondo me, nasce la ragione per la quale, sebbene gli uomini lodino così generosamente le qualità del loro cuore, sono più riservati nel lodare le qualità della loro mente; perchè queste ultime virtù, per esser supposte più rare e straordinarie, sono anche oggetto più abituale di orgoglio e di vanità, e provocano, verso chi le millanta, sospetto di orgoglio e vanità.

È difficile stabilire se si offende più la reputazione di una persona col dirla un furfante o col dirla un vile, e se un bestiale mangione o ubriacone non sia odioso e spregevole quanto un miserabile egoista e ingeneroso. Lasciatemi scegliere, ed io preferirei, per la mia felicità e per la mia gioia, avere piuttosto un cuore umano e bonario, che tutte le virtù di Demostene unite a quelle di Filippo: ma di fronte al mondo preferirei esser stimato di gran genio e di intrepido coraggio, perchè m'aspetterei maggiori manifestazioni di plauso e di ammirazione generale. La figura che fa un uomo nella vita, l'accoglienza che riceve in compagnia, la stima che han per lui le sue conoscenze; tutti questi vantaggi dipendono tanto dal suo buon senso e dal suo giudizio quanto da ogni altra parte del suo carattere. Se un uomo avesse le migliori intenzioni del mondo, e fosse lontanissimo da intenzioni di ingiustizia e di violenza, non riescirebbe mai a guadagnarsi l'attenzione pubblica senza un poco, almeno, di ingegno naturale e di intelligenza.

Di che cosa, dunque, possiamo qui disputare? Se l'intelligenza e il coraggio, la temperanza e l'attività, la saggezza

e la cultura sono riconosciute come parti considerevoli del valore personale: se un uomo che possiede queste qualità è più soddisfatto di se stesso, ed ha più diritto alla buona volontà, alla stima e ai servigi degli altri, di uno che ne sia mancante assolutamente; se, in breve, i sentimenti che sorgono da queste qualità e quelli che sorgono dalle virtù sociali sono simili; v'è qualche ragione d'essere così eccessivamente scrupolosi intorno a parole o di disputare se quelle qualità meritino il nome di virtù? Si potrebbe, in vero, pretendere che il sentimento d'approvazione, che producono queste doti, oltre ad essere inferiore sia anche differente in qualche cosa da quello che accompagna le virtù della giustizia e della umanità. Ma ciò non sembra una ragione sufficiente per porle sotto classi e denominazioni interamente differenti. Il carattere di Cesare e quello di Catone, come Sallustio ce li descrive, sono ambedue virtuosi, nel senso più stretto e più limitato della parola; ma sono tali in modo differente, nè generano gli stessi sentimenti. L'uno produce amore e l'altro stima, il primo è gradevole, il secondo venerando; e, se ci augureremmo di trovare il primo in un amico, saremmo ambiziosi d'avere il secondo in noi. In egual modo, l'approvazione data alla temperanza, all'attività, alla frugalità, può essere in qualche cosa differente da quella data alle virtù sociali, senza renderle di specie differente. Ed invero possiamo osservare che queste doti non producono, più delle altre virtù insieme, la stessa specie di approvazione. Il buon senso e il genio svegliano stima e considerazione: lo spirito e l'*humour* eccitano amore ed affetto [1].

---

(1) L'amore e la stima sono press'a poco la stessa passione e sorgono da cause simili. Le qualità, che ambedue producono, sono tali da comunicare piacere. Ma, quando questo piacere è severo e serio; o quando il suo oggetto è grande e produce forte impressione e umiltà e rispetto in qualche grado; in tutti questi casi, la passione che sorge da quel piacere è meglio detta stima che amore. La benevolenza le accompagna ambedue, ma è maggiormente legata con l'amore. Sembra che ci sia una mescolanza maggiore di orgoglio nel disprezzo che di umiltà nella stima; e ne troverebbe facilmente la ragione, chi studiasse le pas-

La maggior parte degli uomini, credo, accetteranno naturalmente, senza starci sopra a pensare, la definizione dell'elegante e giudizioso poeta: « La virtù (poichè la sola bonarietà è da pazzi) è intelligenza e spirito, unita a umanità » (1).

Come può pretendere al nostro generoso soccorso e ai nostri buoni servigi una persona che abbia dissipato la sua ricchezza in spese di lusso, in vanità inutili, in progetti chimerici, in piaceri dissoluti o in giochi stravaganti? Questi vizii (poichè non ho scrupolo a chiamarli tali) fanno che chi ci si abbandona sia misero e spregiato senza compassione.

Acheo, principe saggio e prudente, cadde nell'inganno fatale che gli costò vita e corona, dopo avere adoprato ogni ragionevole precauzione per guardarsene. Per tale ragione, dice lo storico, egli è giustamente oggetto di rispetto e di compassione, laddove i suoi traditori sono oggetto soltanto di odio e di disprezzo (2).

La fuga precipitosa e la improvida negligenza di Pompeo al principio delle guerre civili, apparvero errori tali a Cicerone da fare svanire quasi la sua amicizia per il grande uomo, nello stesso modo, egli dice, che la mancanza di pulizia, di decenza, di discrezione nell'amata ci fanno perdere il nostro affetto. Poichè così si esprime quando parla, non da filosofo, ma da politico e da uomo di mondo, all'amico Attico (3).

Ma lo stesso Cicerone, allorchè, ragiona da filosofo a imitazione degli antichi moralisti, allarga molto i suoi concetti di virtù e comprende ogni qualità o lato lodevole della

---

sioni accuratamente. Tutte queste varie mescolanze, composizioni e sembianze dei sentimenti formano un soggetto molto curioso di speculazione, ma sono lontane dal nostro proposito presente. Attraverso, questa ricerca noi consideriamo in generale quali qualità sono lodate o biasimate, senza entrare nelle minute differenze del sentimento che eccitano. È evidente che qualunque cosa si spregi, dispiace, come ciò che viene odiato. Queste scienze sono già troppo inclinate a sembrare astratte ai lettori ordinarii, anche con tutte le precauzioni che possiamo prendere per depurarle da speculazioni superflue e renderle intelligibili a tutti.

(1) Armstrong: *The art of preserving health*, IV, v. 267-268.

(2) Polibio, III, 2, 8, 9.

(3) *Epist.*, IX, 10, 2.

mente sotto questo onorevole nome. Ciò mi conduce alla terza riflessione che ci proponevamo di fare, cioè ai moralisti antichi, che sono i migliori modelli, i quali non facevano alcuna distinzione materiale fra le differenti specie di doti e di difetti mentali, ma li trattavano tutti egualmente col nome di virtù o di vizii e li rendevano, senza discriminazione alcuna, oggetto dei loro ragionamenti morali. La prudenza è, secondo gli schiarimenti di Cicerone nel *De officiis* (1), quella sagacia che conduce alla scoperta della verità e ci preserva dall'errore e dall'inganno. Colà si parla pure a lungo della magnanimità, della temperanza, del decoro. E, poichè quell'eloquente moralista seguiva la divisione comunemente accettata delle quattro virtù cardinali, nella distribuzione generale del suo soggetto i nostri doveri sociali formano soltanto un gruppo (2). Basta soltanto scorrere i titoli dei capitoli dell'*Etica* di Aristotile, per essere convinti che egli pone il coraggio, la temperanza, la magnificenza, la magnanimità, la modestia, la prudenza, e principalmente la sincerità, fra le virtù, come la giustizia e l'amicizia.

---

(1) Libro I, cap. 5, par. 16.

(2) [È degno di essere citato il seguente passaggio di Cicerone, perchè è più chiaro ed esprime il nostro intento meglio di ogni altro che ci si possa immaginare, e in una disputa puramente verbale deve, a causa del suo autore, dare una autorità alla quale non può esserci appello: « Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis, et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudationem aptior. Sunt enim aliae virtutes, quae videntur in moribus hominum, et quadam comitate ac beneficentia positae: aliae quae ingenii aliqua facultate, aut animi magnitudine ac robure. Nam clementia, iustitia, benignitas, fides, fortitudo in periculis communibus, iucunda est auditu in laudationibus. Omnes enim hae virtutes non tam ipsis, qui eas in se habent, quam generi hominum fructuosae putantur. Sapientia et magnitudo animi, qua omnes res humanae tenues et pro nihilo putantur, et in cogitando vis quaedam ingenii, et ipsa eloquentia admirationis habet non minus, iucunditatis minus. Ipsos enim magis videntur, quos laudamus, quam illos, apud quos laudamus, ornare ac tueri: sed tamen in laudando iungenda sunt etiam haec genera virtutum. Ferunt enim aures hominum, cum illa quae iucunda et grata, tum etiam illa, quae mirabilia sunt in virtute, laudari » (*De Oratore*, lib. 2, cap. 84). Suppongo che, se Cicerone fosse ora vivente, troverebbe difficile costringere i suoi sentimenti morali in sistemi ristretti; o persuadersi che nessuna qualità sarebbe accettata come virtù o riconosciuta quale parte del valore personale, se non fosse raccomandata dall'intero dovere dell'uomo. *Agg. Ed. Q.*].

Il tollerare e l'astenersi, cioè esser paziente e continente, sembrava ad alcuni degli antichi una sommaria comprensione di tutta la morale.

Epitteto ha appena ricordato il sentimento di umanità e di compassione, e solo pel fine di porre in guardia contro esso i suoi discepoli. La virtù degli Stoici sembrava consistere principalmente in un temperamento saldo e in una sana intelligenza. Per essi, come per Salomone e per i moralisti dell'oriente, la pazzia e la saggezza sono equivalenti al vizio ed alla virtù.

Gli uomini ti loderanno, dice David, se tratterai bene te stesso (1).

Odio un saggio, dice il poeta greco, che non è saggio con se stesso (2). Plutarco non è più inceppato da sistemi nella sua filosofia che nella sua storia. Quando paragona i grandi uomini della Grecia e di Roma, mette in opportuna opposizione tutte le loro macchie e le loro perfezioni di qualunque sorta, e non tralascia nulla di considerevole che possa diminuire od esaltare il loro carattere. I suoi discorsi morali contengono la stessa libera e naturale censura degli uomini e delle azioni.

Il carattere di Annibale, quale è descritto da Livio, è stimato parziale; pure, gli sono attribuite molte eminenti virtù. Non vi fu mai un genio, dice lo storico, che fosse più capace dei due opposti cómpiti del comandare e dell'obbedire; ed era quindi difficile determinare a chi si rendesse più caro, se al generale o all'esercito. A nessuno Asdrubale confidava più volentieri la direzione di una intrapresa pericolosa; in nessuno i soldati scoprivano maggior coraggio e confidenza. Grande coraggio aveva nell'affrontare il pericolo; e, in mezzo a quello, grande prudenza. Nessuna fatica poteva stancare il suo corpo o vincere il suo spirito. Era indifferente al freddo e al caldo; e riguardava la sete e la fame come necessità

---

(1) Salmo 49.

(2) Euripide. Μίσῶ σοφιστὴν ὅστις οὐδ' αὑτῷ σοφός. Fr. 111 [*Incert. apud* Lucianum: *Apologia pro mercede conductis. Agg. Ed. G.*].

naturali da soddisfare, non come appetiti voluttuosi da compiacere. Gli era indifferente dormire e riposare di notte e di giorno. Queste grandi virtù erano pareggiate da grandi vizii: da crudeltà inumana, da perfidia più che punica, da nessuna fede e rispetto ai giuramenti, a promesse, a religione (1).

Il carattere di papa Alessandro VI, come si trova nel Guicciardini (2), è molto simile, ma più esatto; il che prova che i moderni, quando parlano naturalmente, tengono lo stesso linguaggio degli antichi. Questo papa, egli dice, era di una capacità e di un giudizio straordinario, d'una prudenza ammirevole; ed avea un dono meraviglioso di persuasione, e in tutte le imprese importanti un'accuratezza e abilità incredibili. Ma queste virtù erano infinitamente sorpassate dai suoi vizii; non aveva nessuna fede, ma un'avarizia insaziabile, un'ambizione esorbitante, e una crudeltà più che barbara.

Polibio (3), allorchè rimprovera Timeo per la sua parzialità verso Agatocle, che egli stesso riconosce essere il più crudele ed empio di tutti i tiranni, dice: se si rifugiò in Siracusa come quello storico afferma, fuggendo la sporcizia, il fumo e la fatica della sua primiera professione di vasaio; e se, salendo da così umili principii, divenne in breve tempo, padrone di tutta la Sicilia; e ridusse i Cartaginesi a gravissimo pericolo; e, in fine, morì vecchio e in possesso della dignità regale; non bisogna ammettere che sia stato qualche cosa di prodigioso e di straordinario, e che abbia posseduto grandi doti e capacità per gli affari e per l'azione? Lo storico suo, dunque, non deve avere riferito soltanto quello che tendeva a sua infamia e a suo vituperio; ma anche quel che tornava a sua lode e a suo onore.

Possiamo osservare, in generale, che la distinzione fra volontario e involontario era poco considerata dagli antichi nei loro ragionamenti morali, nei quali trattavano frequentemente, come molto dubbiosa, la questione se la virtù potesse o

---

(1) Libro XXI, 4.
(2) *Storia d'Italia*, lib. I.
(3) Lib. XII, par. 15.

no essere insegnata. Essi consideravano giustamente che la codardia, la volgarità, la leggerezza, l'ansietà, l'impazienza, la pazzia e molte altre qualità dell'anima, potrebbero apparire ridicole e deformi, spregevoli e odiose, per quanto indipendenti dalla volontà. Nè si potrebbe supporre che, in ogni tempo, ogni uomo avesse potere di raggiungere ogni specie di bellezza mentale, più di quel che non si supponga per la corporea.

E qui si presenta la quarta riflessione che mi proponevo di fare, per suggerir la ragione per la quale i filosofi moderni hanno così spesso seguita una direzione, nelle loro ricerche morali, così differente da quella degli antichi. Negli ultimi tempi, la filosofia d'ogni specie, ma principalmente l'etica, è stata più strettamente unita con la teologia di quel che mai non fosse stato osservato fra i pagani; e siccome quest'ultima scienza non può in nessun modo accordarsi con le altre, ma sottomette ogni ramo della conoscenza ai suoi fini, senza molto rispetto ai fenomeni della natura o agli immutabili sentimenti dell'anima, così il ragionamento e persino il linguaggio sono stati stornati dal loro corso naturale, e si è tentato di stabilire distinzioni dove la differenza fra gli oggetti era, per ogni lato, impercettibile. I filosofi, o meglio i teologi sotto maschera di filosofi, trattando tutta la morale nello stesso modo delle leggi civili, che sono difese da sanzioni di ricompensa e di punizione, furono necessariamente condotti a fare delle circostanze del volontario e dell'involontario la base di tutta la loro teoria. Ognuno può adoprare i termini nel senso che più gli piace; ma, nello stesso tempo, deve ammettersi che noi sperimentiamo ogni giorno sentimenti di biasimo e di lode, che hanno oggetti esterni al dominio della nostra volontà e scelta, e dei quali ci spetta se non come moralisti almeno come filosofi speculativi, dare qualche teoria e spiegazione sufficiente.

Un difetto, un errore, un vizio, un delitto; queste espressioni sembrano denotare gradi differenti di biasimo e di disapprovazione; i quali sono, in fondo, tutti quanti, quasi

della stessa specie o genere. Spiegando l'uno, siamo facilmente condotti a un'esatta concezione degli altri; ed è di maggior importanza badare alle cose che alle parole. Che noi abbiamo un dovere verso noi stessi, è ammesso anche dai più volgari sistemi di morale; e bisogna, perciò, esaminar quel dovere per vedere se ha qualche affinità con quello che abbiamo per la società. È probabile che l'approvazione data all'osservanza di ambedue sia di natura simile, e sorga da principii simili, qualunque sia il nome che possiamo dare all'una o all'altra di queste qualità.

FINE.

INDICE

I

Ricerca sull'intelletto umano.

II

Ricerca sui principii della Morale.

CLASSICI DELLA FILOSOFIA MODERNA

COLLANA DI TESTI E DI TRADUZIONI ITALIANE

a cura di B. CROCE e G. GENTILE.

Nel presente risveglio degli studii filosofici italiani ci pare giunto il momento di apprestare ad essi quel potente sussidio, che fin oggi è loro mancato, dell'agevole lettura dei classici. Pur troppo, le opere che rappresentano i momenti principali nella storia del pensiero filosofico moderno, sono nate, quasi tutte, fuori d'Italia, e sono scritte in una lingua straniera. Di quelle poche che sono state scritte da italiani, e in italiano, come de' *Dialoghi* di Bruno e della *Scienza nuova* di Vico, non senza grandi difficoltà si riesce ad acquistare oggi una buona edizione. È vero che dal 1860 in qua la conoscenza delle lingue straniere si è diffusa tra i nostri studiosi, e che parecchi ora leggono, non solo i filosofi francesi, ma gl'inglesi e tedeschi nella loro lingua originale. Ma nessuno ha numerato questi parecchi; e c'è ragion di temere che non siano poi quanti si immaginerebbe dai facili giudizi che corrono in fatto di storia della filosofia, e dal tono sicuro di essi. La verità è, che la conoscenza dei classici è generalmente attinta dalle esposizioni, dalle monografie, dai manuali, attraverso i quali *il più divin s'invola*. Ai classici si ricorre, volta per volta, per riscontrare nel testo passi già riferiti, già noti, già discussi; e se ne leggono pagine, capitoli, brani di libri; ma non si leggono i libri, e col sistema, con lo spirito degli autori non s'acquista famigliarità. V'è, quindi, l'erudito, magari; ma manca il dotto, e non si ha nemmeno lo studioso colto. Diciamo, generalmente; perchè d'ordinario non si perviene ad avere delle lingue straniere tal padronanza da leggerne la letteratura senza fatica; anche perchè dei libri stranieri non si hanno ristampe italiane, adatte alle condizioni economiche di quelli che per solito coltivano in Italia questi studii. Le edizioni straniere, per lo più molto costose, si ricercano nelle pubbliche biblioteche, dove non sempre si trovano le migliori, le più recenti. Ma chi non sa che i libri, che si studiano meglio, son quelli che ci appartengono?

C'è, d'altronde, una classe di studiosi, la più numerosa e la più importante per l'avvenire della scienza, quella degli studenti, alla quale l'uso delle fonti della storia della filosofia moderna riesce quasi impossibile. Entrano nelle università, sforniti di ogni cognizione di lingue straniere. Secondo i programmi, dovrebbero pur conoscere il francese; ma, per quel difetto di letture e abuso di grammatiche che son proprii delle nostre scuole di oggi, accade che, quando i ragazzi escono dal ginnasio e hanno già compiuto e per lo più quindi tralasciano lo studio di questa lingua, non sono in grado di leggere seguitamente, intendendola, una pagina di uno scrittore classico. Quando escono dal liceo, non ne sanno poi certo di più. Sentono bensì tosto il bisogno di rifarvisi, e anche d'imparare almeno il tedesco, per poter profittare negli studii scientifici. Ma, appunto, mentre imparano, essi dovrebbero leggere i classici; e non possono. Quel poco, che hanno imparato prima di addottorarsi, basta appena a leggiucchiare la « letteratura dell'argomento » per la tesi di laurea. E gli studii si terminano senza il fondamento necessario a una schietta cultura filosofica: la conoscenza diretta della storia del pensiero. Poi bisognerà « tenersi al corrente » ; e per l'antico, cioè per le fondamenta, non ci sarà più nè tempo nè voglia. Gl'insegnanti di storia della filosofia sanno bene quali e quante difficoltà tocca loro di superare, se vogliono dedicare, come è pur necessario, un corso di conferenze alla lettura e alle illustrazioni di un testo moderno. Onde tornano per lo più alla filosofia greca, per la quale quel tanto di greco, che si porta dai licei, basta, col sussidio delle traduzioni, — che non mancano, — a far le spese della lettura di un testo.

La filosofia, pertanto, cominciata e continuata a studiare nella bibliografia, nella erudizione e nella critica, diventa e resta nei cervelli dei dottori di essa una materia morta di memoria, o, al più, un soggetto indifferente di disquisizioni e indagini filologiche; ma non apparisce mai qual'è per la natura sua, e quale si agita nella ricerca ansiosa e nella trepida esposizione del filosofo come vita intima e palpitante dello spirito: non illumina e non riscalda.

Non v'ha dubbio che questa sia stata una delle cause principali della mediocrità filosofica italiana nell'ultimo cinquantennio. Non è mancata l'erudizione e la critica; ma non c'è stata la filosofia, nè l'animo filosofico. Come non v'ha dubbio che l'innegabile incremento delle speculazioni filosofiche, avvenuto in Francia in questo medesimo periodo, sia in gran parte dovuto all'intimo contatto che gli studiosi francesi han potuto avere con le

filosofie straniere, specie la tedesca, mercè le traduzioni, molto buone, alcune ottime, che si son procurate delle opere maggiori di quella letteratura filosofica. Del solo Kant, che non si può dire non sia stato studiato in Italia, chi non conosce le traduzioni francesi del Tissot e del Barni? La *Critica della region pura* fu tradotta dall'uno e dall'altro; e ora entrambe le traduzioni sono esaurite, e già se ne annunzia una terza a cura dei signori Pacaud e Tremesaygues con prefazione dell'Hannequin. La *Ragion pratica* è stata tradotta due volte, prima, imperfettamente, dallo stesso Barni, e recentemente, molto bene, dal prof. Picavet. E in Francia non leggono e adoperano queste versioni i scolari e profani, ma gli stessi maestri; segno che esse entrano proprio nella letteratura filosofica nazionale. E in Italia? Chi può ricordare la vecchia traduzione — per altro, irreperibile — delle *Ragion pura*, pubblicata a Pavia da un cav. Mantovani del 1822 al 1826? Essa fu subito dimenticata, e gli storici del kantismo in Italia ne sanno il valore. Tutta la cultura kantiana, che il pensiero francese certo ha ricevuto dalle menzionate traduzioni e da quelle di altre opere kantiane che gli diedero il Tissot stesso e lo stesso Barni, è interamente mancata al pensiero italiano. Tanto lievito potentissimo di meno! Oggi noi italiani non abbiamo una traduzione nè anche della *Ragion pura*, mentre gl'inglesi ne hanno una classica dovuta a Max Müller, e perfino gli spagnuoli ne hanno avuto una da Josè del Perojo, preceduta da una vita di Kant, e dalla storia delle origini della *Critica* di K. Fischer. Gl'inglesi hanno tradotto quasi tutte le principali opere straniere della filosofia moderna. I tedeschi hanno nella loro lingua la grande *Philosophische Bibliotheck*, o raccolta delle opere principali della filosofia antica e moderna, intrapresa nel 1868 dal Kirchmann; hanno anche tradotto i dialoghi di Bruno, e, ciò che era più difficile, tutta la *Scienza nuova* di Vico. E sono i tedeschi, ossia la nazione della più ricca letteratura filosofica.

In Italia il desiderio d'impinguare il materiale della cultura filosofica fu avvertito appunto negli anni dopo il 1815, quando, per note ragioni, si sentì più forte il bisogno speculativo, e si preparò infatti la fioritura del nuovo risorgimento, dal Galluppi al Gioberti, anzi allo Spaventa. E a Pavia dal 1818 al '26 la tipografia Bizzoni stampò più di 40 volumi di una *Collana di classici metafisici*, in cui si diedero tradotte opere di Cartesio, Malebranche, Locke, Cudworth, Condillac, Hume, Kant, Destutt de Tracy, Laromiguière. Ma a chi diresse la raccolta, se può dirsi

che questa abbia avuto una direzione (*collettori* si chiamavano coloro che la curavano, G. Germani, L. Rolla e D. Sacchi), mancò la preparazione necessaria alla scelta dei testi e alla revisione delle traduzioni; come mancò ai traduttori la conoscenza sufficiente delle lingue straniere e della propria, e l'adeguata cultura filosofica. Di quelle traduzioni gli stessi eruditi non ricordano se non quella di Kant, fatta dal Mantovani; e la ricordano per dire che fu pessima. Pure, quei libri dovettero esser letti, e far pensare. Nel 1832 l'editore Antonio Fontana di Milano imprese a pubblicare una *Biblioteca dell'intelletto*, ossia *Scelta raccolta di opere italiane e straniere antiche e moderne destinate alla coltura della mente*; incominciando coi due volumi del *Manuale della storia della filosofia* del Tennemann, trad. da F. Longhena, con note e supplementi dei professori G. D. Romagnosi e B. Poli. E questa biblioteca avrebbe dovuto dirigerla Romagnosi, che non sarebbe stato certo un « collettore », come già dimostrano le sue note al Tennemann; ma ne uscirono solo alcuni volumi, contenenti opere del Genovesi, del Jannelli, del Talia e di qualche altro.

Il disegno nostro non è di procurare una qualsiasi raccolta di filosofi moderni tradotti, senza un principio e senza un ordine; anzi di fornire, a chi voglia procurarsi in Italia cultura filosofica, una serie facilmente accessibile di testi, che nel suo complesso rappresenti direttamente e pienamente la storia della filosofia moderna ne' suoi momenti principali: una storia, com'è naturale, quale si disegna alla nostra mente, e informata ai principii che si propugnano nella rivista *La Critica*, che da tre anni andiamo pubblicando. Delle opere latine e italiane pensiamo di dare il testo originale, criticamente corretto; delle straniere, una traduzione quanto più fedele è possibile e in buona forma italiana. Le latine non crediamo opportuno tradurre, e perchè il latino è, e deve sperarsi che resti, un elemento immancabile dell'educazione d'ogni persona colta d'Italia; e perchè il latino del *Novum organum* e dell' *Ethica* è così intimamente connaturato al pensiero che esprime, che svestire questo delle sue formule native varrebbe troppo apertamente sfigurarlo. Tutti i testi saranno illustrati da note sobrie, puramente storiche e filologiche, per non sovraccaricare le opere classiche del peso delle tante discussioni cui la loro interpretazione ha dato luogo, e per non impedirne la genuina impressione. Lasciamo parlare i filosofi! Per soddisfare il bisogno d'indicazioni critiche e bibliografiche, sarà dato ai lettori, nel corso della pubblicazione della serie, o alla fine di essa,

uno speciale volume, contenente un sommario critico della filosofia moderna, corredato di scelte notizie bibliografiche.

A questo modo, noi speriamo, nel giro di non molti anni, di poter provvedere il pubblico italiano di edizioni accurate e a buon mercato di libri, ora così poco alla mano, come i *Dialoghi* di Bruno; il *De sensu rerum* di Campanella; il *Novum organum* e le parti principali degli altri scritti baconiani; il *Discorso*, le *Meditazioni*, i *Principii di filosofia* e le *Passioni dell'anima* di Cartesio; il *Leviathan* di Hobbes; l'*Ethica* e le *Epistole* di Spinoza; il *Saggio* di Locke; il *Trattato sui principii della conoscenza umana* e i *Dialoghi tra Hylas e Filonous* di Berkeley; la *Teodicea*, la *Monadologia*, i *Principii della natura e della grazia*, i *Nuovi saggi* e altri scritti minori di Leibniz; la seconda *Scienza nuova* di Vico; il *Trattato* e la *Ricerca sull'intelletto umano* di Hume; le tre *Critiche* di Kant; la *Dottrina della scienza* di Fichte; il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling; la *Fenomenologia*, l'*Enciclopedia* e altri scritti di Hegel; l'*Introduzione alla filosofia* di Herbart; e qualche altra opera, delle più notevoli, che si stimerà d'aggiungere a queste menzionate. La collezione intera sarà chiusa in venticinque o trenta volumi.

I sottoscritti avranno collaboratori alcuni amici, valenti negli studii filosofici e nella conoscenza delle lingue straniere e dello scrivere italiano; ma, col rileggere tutte le traduzioni e col determinare le note necessarie, procureranno di serbare alla collezione l'unità del metodo indicato.

Napoli, gennaio 1905.

B. Croce
G. Gentile.

Sono pubblicati:

I. — G. G. F. Hegel, ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE FILOSOFICHE IN COMPENDIO, trad. da B. Croce - Vol. di pag. xxviii-524 . . . . L. 7,00

II. — Giordano Bruno, OPERE ITALIANE - I. *Dialoghi metafisici*, con note di G. Gentile - Vol. di pagine xxiv-420 . . . . L. 6,00

III. — Emmanuele Kant, CRITICA DEL GIUDIZIO, trad. da A. Gargiulo - Vol. di pag. xiv-360 . . . L. 5,50

IV. — G. F. Herbart, INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA, trad. da G. Vidossich - Vol. di pag. xii-322 L. 6,00

V. — F. Schelling, SISTEMA DELL' IDEALISMO TRASCENDENTALE, trad. da M. Losacco - Vol. di pagine xiii-320 . . . . L. 6,00

VI. — Giordano Bruno, OPERE ITALIANE - II. *Dialoghi morali*, con note di G. Gentile - Vol. di pagine xix-512 . . . . L. 7,00

VII. — G. Berkeley, PRINCIPII DELLA CONOSCENZA E DIALOGHI TRA HYLAS E FILONOUS, trad. da G. Papini - Vol. di pag. xii-241 . . . . L. 4,50

VIII, i - G. G. Leibniz, NUOVI SAGGI SULL' INTELLETTO UMANO, trad. da E. Cecchi - pag. xiii-258 L. 5,00

IX. — E. Kant, CRITICA DELLA RAGION PRATICA, trad. da F. Capra - Vol. di pag. viii-196 . L. 4,50

X, i — E. Kant, CRITICA DELLA RAGION PURA, tradotta da G. Gentile e G. Lombardo-Radice - Volume di pag. xxvi-334 . . . . L. 6,00

XI. — D. Hume, RICERCHE SULL' INTELLETTO UMANO E SUI PRINCIPII DELLA MORALE, trad. da Giuseppe Prezzolini - Vol. di pag. xvii-316 . L. 6,00

In corso di stampa:

Leibniz, *Nuovi Saggi*, parte 2ª ed ultima; Kant, *Critica della ragion pura*, parte 2ª ed ultima; G. A. Fichte, *Dottrina della scienza*, tradotta da A. Tilgher.